موسوعة الشهيد الأول

الجزء السابع عشر

جامع البين من فوائد الشرحين / ٢



المركز العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

مركز إحياء التراث الإسلامي

بسم الله الرحمن الرحيم





موسوعة الشهيد الأوّل

الجزء السابع عشر

جامع البين

من فوائد الشرحين / ٢

مركز العلوم والثقافة الإسلاميّة
مركز إحياء التراث الإسلامي



مركز العلوم والثقافة الإسلاميّة

موسوعة الشهيد الأوّل

الجزء السابع عشر (جامع البين من فوائد الشرحين / ٢)

مجموعة من المحققين

إشراف: عليّ أوسط الناطقي

الناشر: مركز العلوم والثقافة الإسلاميّة

معاونية الأبحاث لمكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلميّة، قم المقدّسة

إعداد: مركز إحياء التراث الإسلامي

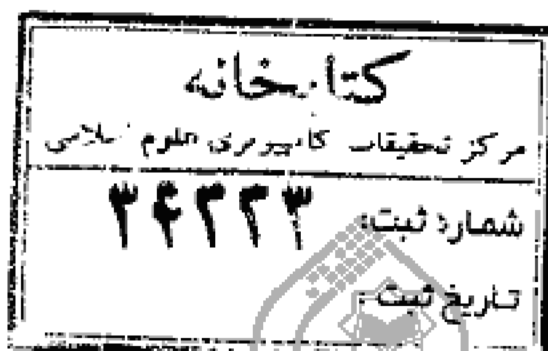
الطباعة: مطبعة الباقري

الطبعة الأولى ١٤٣٠ق / ٢٠٠٩م

الكمّيّة: ١٠٠٠ نسخة

سعر الدورة: ٢٠٠٠٠٠ تومان

العنوان: ١٠٠؛ التسلسل: ١٦٦



العنوان: قم، شارع الشهداء (صفائية)، زقاق آمار، الرقم ٤٢

التلفون والفاكس: ٧٨٣٢٨٣٣، التوزيع: قم ٧٨٣٢٨٣٤؛ طهران ٥ ـ ٨٨٩٤٠٣٠٣

ص. ب: ٣٧١٨٥/٣٨٥٨، الرمز البريدي: ١٦٤٣٩ ـ ٣٧١٥٦

وب سايت: www.isca.ac.ir **البريد الالكتروني:** nashr@isca.ac.ir

موسوعة الشهيد الأوّل (الجزء السابع عشر: جامع البين من فوائد الشرحين / ٢) / مجموعة من المحققين؛ إشراف عليّ أوسط الناطقي؛ إعداد مركز إحياء التراث الإسلامي. ـ قم: مركز العلوم والثقافة الإسلاميّة، ١٤٣٠ق. = ٢٠٠٩م. = ١٣٨٨ش.

٢١ ج.

٢٠٠٠/٠٠٠/٢ ريال (دوره)

ISBN: 978-600-5570-12-0 ـ (مدخل)	ISBN: 978-600-5570-11-3 ـ (دوره)
ISBN: 978-600-5570-14-4 ـ (ج.٢)	ISBN: 978-600-5570-13-7 ـ (ج.١)
ISBN: 978-600-5570-16-8 ـ (ج.٤)	ISBN: 978-600-5570-15-1 ـ (ج.٣)
ISBN: 978-600-5570-18-2 ـ (ج.٦)	ISBN: 978-600-5570-17-5 ـ (ج.٥)
ISBN: 978-600-5570-20-5 ـ (ج.٨)	ISBN: 978-600-5570-19-9 ـ (ج.٧)
ISBN: 978-600-5570-22-9 ـ (ج.١٠)	ISBN: 978-600-5570-21-2 ـ (ج.٩)
ISBN: 978-600-5570-24-3 ـ (ج.١٢)	ISBN: 978-600-5570-23-6 ـ (ج.١١)
ISBN: 978-600-5570-26-7 ـ (ج.١٤)	ISBN: 978-600-5570-25-0 ـ (ج.١٣)
ISBN: 978-600-5570-28-1 ـ (ج.١٦)	ISBN: 978-600-5570-27-4 ـ (ج.١٥)
ISBN: 978-600-5570-30-4 ـ (ج.١٨)	ISBN: 978-600-5570-29-8 ـ (ج.١٧)
ISBN: 978-600-5570-32-8 ـ (ج.٢٠)	ISBN: 978-600-5570-31-1 ـ (ج.١٩)

فهرستنويسي بر اساس اطلاعات فيپا.

كتابنامه.

١. اسلام ـ مجموعه‌ها. ٢. فقه جعفرى ـ قرن ٨ق. ـ مجموعه‌ها. ٣. شهيد اول، محمّد بن مكّى، ٧٣٤ ـ ٧٨٦ق. ـ سرگذشتنامه. الف. ناطقى، على اوسط. ب. مكتب الإعلام الإسلامي، مركز العلوم والثقافة الإسلاميّة، مركز إحياء التراث الإسلامي.

BP٤/٦ /م٨ ٢٩٧/٠٨

١٣٨٨

دليل

موسوعة الشهيد الأوّل

الجزء الثامن عشر = الرسائل الكلاميّة والفقهيّة

الرسائل الكلاميّة

٩. المقالة التكليفيّة

١٠. الأربعينيّة في المسائل الكلاميّة

١١. العقيدة الكافية

١٢. الطلائعيّة

١٣. تفسير الباقيات الصالحات

الرسائل الفقهيّة

١٤. أحكام الميّت

١٥. الرسالة الألفيّة

١٦. الرسالة النفليّة

١٧. جواز السفر في شهر رمضان احتياطاً

١٨. المنسك الصغير

١٩. المنسك الكبير

٢٠. أجوبة مسائل الفاضل المقداد

٢١. المسائل الفقهيّة



الجزء التاسع عشر = المزار والرسائل المتفرّقة

٢٢. المزار

٢٣. الأربعون حديثاً (١)

٢٤. الأربعون حديثاً (٢)

٢٥. الأربعون حديثاً (٣)

٢٦. الوصيّة (١)

٢٧. الوصيّة (٢)

٢٨. الوصيّة (٣)

٢٩. الإجازة لابن نجدة

٣٠. الإجازة لابن الخازن

٣١. الإجازة لجماعة من العلماء

٣٢. الأشعار

الجزء العشرون = الفهارس

فهرس الموضوعات


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[المقصد السادس في الأفعال

وفيه مباحث : الأوّل في صدور الذنب من الأنبياء]

قال :

المقصد السادس في الأفعال . وفيه مباحث : الأوّل : ذهبت الإماميّة إلى امتناع صدور الذنب عن الأنبياء ، سواء كان الذنب صغيراً أو كبيراً ، ولا فرق بين العمد والنسيان ، لا قبل النبوّة ولا بعدها ، وإلّا لوجب اتّباعهم لعموم الأمر بالاتّباع مع الجهل بكونه معصيةً ، ولارتفع الأمان عن إخباره فتنتفي فائدة البعثة ، ولعدم الانقياد إلى طاعتهم مع العلم ، فيسقط محلّهم من القلوب ، وهو نقض الغرض .

واتّفق العقلاء على امتناع وقوع الكفر منهم ـ إلّا الفضيليّة حيث جوّزوا الذنب وكلّ ذنب عندهم كفر ـ وجوّز بعض الجمهور صدور الخطإ في الاعتقاد الذي لا يوجب كفراً ، كالحكم بعدم بقاء الأعراض مثلاً .

وأمّا ما يتعلّق بالتبليغ فقد أجمعوا على عصمتهم فيه ، وما يتعلّق بالفتوى كذلك إلّا الخطأ سهواً ، فقد جوّزه بعضهم .

والحشويّة جوّزوا الكبائر عليهم عمداً وأنّه واقع ، وأبو بكر جوّزه عقلاً ومنعه سمعاً ، والجبّائي منع من الصغيرة والكبيرة إلّا على سبيل التأويل ، وبعضهم منع العمد والتأويل وجوّزه سهواً ، إلّا أنّهم لقوّة عقولهم مطالبون بالتحفّظ من ذلك ، وأكثر المعتزلة منعوا من الكبيرة عمداً[1] وجوّزوا الصغيرة سهواً وخطأً وعمداً وتأويلاً إلّا المنفّر ، والحقّ ما ذكرناه أوّلاً . [تهذيب الوصول، ص ١٧٣ ـ ١٧٤]

---

١ . كلمة «عمداً» لم ترد في «ن» وتهذيب الوصول .

أقول: لمّا كان بعض أفعال الرسول ﷺ من مبادئ الأحكام الشرعيّة، وكان متوقّفاً على عصمته ﷺ بحث عمّا هو أعمّ من ذلك، وهو مطلق أفعال الأنبياء عليهم السلام، فذهبت الإماميّة إلى عصمة كلّ نبيّ من مطلق الذنوب ولو سهواً أو خطأً في التأويل، قبل النبوّة وبعدها؛ لعموم الأمر الوارد بالاتّباع، مثل قوله تعالى: ﴿ وَٱتَّبِعُوهُ ﴾[1]، ﴿ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى ﴾[2]. فلو جاز عليهم شيء من ذلك لوجب اتّباعهم فيه مع الجهل بكونه معصيةً، والتالي باطل، وإلّا لزم وجوب الحرام، ولأنّه لولا العصمة لجاز إخباره بالكذب، فينتفي الوثوق بإخباره، فتنتفي فائدة البعثة؛ إذ الغرض تعريف المكلّفين ما لا يستقلّ عقولهم بإدراكه، بحيث يتابعون النبيّ ﷺ، فلو جاز الكذب جاز أنّ ما يأمر به قبيح، وما ينهى عنه حسن، فلا يجب اتّباعه والانقياد إليه، ولسقوط محلّهم، ووجوب الاحتقار بهم، والإعراض عن متابعتهم، والإقدام على مخالفتهم لو جاز الخطأ عليهم، وذلك نقض للغرض، ومخالف لمقتضى الحكمة، وهذا التنزيه تفرّد به الإماميّة عن جميع الفرق.

وأمّا المعتزلة فلتجويزهم الصغائر[3]، وأكثر الأشاعرة هي والكبائر، ويجوّزون إرسال من أسلم عن كفر[4]، ووافقهم عليه بعض المعتزلة؛ لعدم دليل على عصمتهم عن ذلك[5].

لنا: دليل العقل على الحسن والقبح العقليّين، ورعاية الغرض من أفعاله تعالى.

وحاصل الخلاف أربعة:

---

١. الأعراف (٧): ١٥٨.
٢. آل عمران (٣): ٣١.
٣. راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٥٢٥.
٤. راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٥٢٦.
٥. الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ١٤٥.

الأوّل: الاعتقاد، وجوّز الفضيليّة من الخوارج الكفر[١]، وجوّز آخرون اعتقاد الخطإ ما لم يبلغ الكفر[٢]، ومنعه آخرون لكونه منفّراً[٣].

الثاني: التبليغ، واتّفقوا على امتناع التغيير، والتبديل عليهم فيه، وإلّا انتفى الوثوق عمّا يخبرون به، وجوّز بعضهم ذلك سهواً[٤].

الثالث: الفتوى، واتّفقوا على امتناع خطئهم عمداً، وجوّزه قوم سهواً[٥]، ومنعه الباقون[٦]، وإلّا جاز تغيير الشرع.

الرابع: أفعالهم، فجوّز القاضي أبو بكر عقلاً لا سمعاً[٧]، والحشويّة الكبائر عمداً[٨]، وانفرد الحشويّة بوقوعه.

ومنع الجُبّائي من ارتكابهم الذنب مطلقاً عمداً، وجوّز الخطأ في التأويل[٩] كما تأوّل شخص الحرّة بالنوع. وقيل: يجوز سهواً لا خطأً، لكنّهم مؤاخذون بما يقع منهم سهواً وإن وضع عن أُمّتهم؛ لقوّة عقولهم ومعرفتهم وتمكّنهم من التحفّظ[١٠]. وأكثر المعتزلة جوّزوا الصغائر عمداً وسهواً، وخطأً في التأويل إلّا المنفّر، كالكذب والتطفيف وسرقة القليل كباقة بقل. وقيل: لا يقع منهم ذنب مطلقاً عمداً، وأمّا سهواً فيقع، لكن بشرط أن يذكروه في الحال ويعرّفوا غيرهم أنّهم سهوا[١١].

والحقّ الأوّل؛ لما تقدّم، والاستقصاء في الكلام.

---

١. راجع المحصول، ج ٣، ص ٢٢٦؛ ونهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٥٢٦.
٢ و ٣. المحصول، ج ٣، ص ٢٢٦.
٤. انظر البحر المحيط، ج ٣، ص ٢٤٤ـ٢٤٥.
٥. المحصول، ج ٣، ص ٢٢٧.
٦. المحصول، ج ٣، ص ٢٢٦.
٧. راجع المحصول، ج ٣، ص ٢٢٧؛ ونهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٥٢٧.
٨. راجع المحصول، ج ٣، ص ٢٢٧؛ والإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ١٤٦.
٩. راجع المحصول، ج ٣، ص ٢٢٧؛ ونهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٥٢٧.
١٠. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٥٢٧.
١١. راجع المحصول، ج ٣، ص ٢٢٨.

[البحث الثاني في حكم فعل النبيّ ﷺ]

قال :

البحث الثاني : الحقّ عندي أنّ فعله ﷺ إن لم يظهر فيه قصد القربة لم يدلّ على حكم في حقّنا ؛ لاحتمال الإباحة.

احتجّ الموجبون بقوله تعالى : ﴿ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ ﴾ ، ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ ، ﴿ فَٱتَّبِعُوهُ ﴾ ، ﴿ فَٱتَّبِعُونِى ﴾ ، ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ ﴾ ، ﴿ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ ﴾ ، ﴿ زَوَّجْنَـٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ ﴾ ، ولأنّه أحوط.

والجواب : الأمر حقيقة في القول. سلّمنا الاشتراك ، لكن لا يدلّ على الفعل ، خصوصاً مع سبق ذكر الدعاء ، و « الأُسوة » إنّما تتحقّق مع علم وجه الفعل ، وكذا « الاتّباع ». والمراد بـ « الإيتاء » القول ؛ بقرينة ﴿ وَمَا نَهَىٰكُمْ ﴾ و « الطاعة » موافقة الأمر ، ونفي الحرج يدلّ على الإباحة لا على مطلوبهم ، والاحتياط إنّما يصحّ فيما علم وجهه.

ويلحق بذلك الأفعال الطبيعيّة ، كالقيام والقعود ، والأكل ، وما ثبت تخصيصه ﷺ به ، كالوصال ، والزيادة على أربع.

أمّا ما وقع بياناً فإنّه يتّبع فيه إجماعاً ، كقطع السارق ، والغَسل من المرفق ، وما عدا ذلك ممّا علمت صفته وجب التأسّي به ، فإن كان واجباً كنّا متعبّدين بإيقاعه واجباً ، وإن كان ندباً تعبّدنا بالندب ، وإن كان مباحاً تعبّدنا باعتقاد إباحته ، كقوله تعالى : ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُواْ ٱللَّهَ ﴾ ، و « الأُسوة » الإتيان بفعل الغير ؛ لأنّه فعله.

وقوله : ﴿ لِّمَن كَانَ يَرْجُواْ ٱللَّهَ ﴾ تخويف على الترك ، والإجماع إلى الرجوع في الأحكام إلى أفعاله ﷺ كقُبلة الصائم. [تهذيب الوصول ، ص ١٧٤ ـ ١٧٦]

أقول : أفعال النبيّ ﷺ إمّا أن تكون طبيعيّةً ، كالأكل والشرب والقيام والقعود والنوم وشبهه ، ولا شكّ في إباحتها له ولأُمّته.

أو غير طبيعيّة، فإن ثبت اختصاصه بها، كوجوب الوتر، والتهجّد بالليل، وإباحة الوصال في الصيام فلا يجب التأسّي به إجماعاً، بل اختصاصه بها دليل على عدم مشاركتنا إيّاه فيه.

وإن لم يثبت وعرف أنّه فعله بياناً لنا فهو دليل اتّفاقاً، والأصحّ عدم دلالته على وجه الفعل بمجرّده بل هو تابع للمبيَّن، فيكون بياناً لصفة الفعل لا لوجهه، كقطع يد السارق.

وإن لم يعرف أنّه بيان، فإن علم منه قصد التقرّب إلى الله تعالى كان دالاًّ على الوجوب في حقّه وحقّنا عند ابن سريج وابن أبي هريرة وابن خيران والحنابلة وبعض المعتزلة[١].

ونقل عن الشافعي أنّه للندب، وهو مذهب الجويني[٢]، وعن مالك أنّه للإباحة[٣].
وقيل بالوقف، وهو مذهب المرتضى[٤] والصيرفي[٥] والغزالي[٦] وجماعة من الشافعيّة[٧].

والأولى أنّه للقدر المشترك بين الوجوب والندب؛ إذ القربة ترفع الإباحة والحظر والكراهية، وخصوصيّة الوجوب والندب لا تُعلم.

وإن لم يعلم قصد القربة، وهو الذي ذكره المصنّف[٨] فاختلف فيه على نحو اختلافهم فيما قبله.

والأصحّ أنّه للقدر المشترك بين الوجوب والندب والإباحة، وهو رفع الحرج عن الفعل؛ لمنع عصمته من الحرام، ونُدور وقوع المكروه، ولأغلبيّة الواجب والندب والمباح عليه، فيطرح المكروه. هذا في حقّه.

---

١ و ٢. حكاه عنهم العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٥٣٤؛ والسبكي في الابهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٢٩٠.
٣. حكي عنه في المحصول، ج ٣، ص ٢٣٠؛ وفي نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٥٣٤.
٤. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ٢، ص ٥٧٨.
٥. حكي عنه في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٥٣٤؛ والابهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٢٩٠.
٦. المستصفى، ج ٢، ص ٢١٩.
٧. حكاه عنهم السبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٢٩١.
٨. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٥٣٥.

وأمّا في حقّنا فكذلك أيضاً؛ لأنّه وإن اختصّ بخصائص إلّا أنّ المشاركة أغلب، وإدراج النادر تحت الغالب أولى.

احتجّ الموجبون بوجوه ثمانية:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿ فَلْيَحْذَرِ ﴾[١] الآية، والأمر يطلق على الفعل كالقول كما مرّ، والتحذير عن مخالفة فعل يدلّ على وجوب موافقته، وهو الإتيان بمثله.

الثاني: قوله: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ ﴾[٢] الآية، والتقدير «من كان يرجو» فله فيه أُسوة، ويلزمه بعكس النقيض «من لم يكن له فيه أُسوة حسنة لم يرج الله» وهو توعّد وزجر، فيكون للوجوب.

الثالث: قوله تعالى: ﴿ وَٱتَّبِعُوهُ ﴾[٣] ويوجد في كتب الأُصول بـ«الفاء» وهو غلط، والأمر للوجوب، والاتّباع الإتيان بمثل فعله.

الرابع: قوله تعالى: ﴿ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ﴾[٤] الآية، فمن لا يتّبعه لا يحبّ الله؛ لإنتاج استثناء نقيض التالي نقيض المقدّم؛ لأنّ محبّة الله تعالى واجبة بالإجماع فالاتّباع واجب، أو نقول: دلّ على أنّ اتّباعه لازم لمحبّة الله الواجبة، ولازم الواجب واجب.

ويشكل بالمنع من دلالة الآية على اللزوم؛ لاشتراط الأمر بالاتّباع بالمحبّة، والشرط غير مستلزم للمشروط.

سلّمنا، لكن نمنع وجوب لازم الواجب؛ فإنّ بعض لازم الواجب قد لا يطلب فضلاً عن الطلب الجازم.

الخامس: قوله تعالى: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ﴾[٥]. فإذا فعل فِعلاً أتانا به فوجب أخذه، وهو العمل به.

---

١. النور (٢٤): ٦٣.
٢. الأحزاب (٣٣): ٢١.
٣. الأعراف (٧): ١٥٨.
٤. آل عمران (٣): ٣١.
٥. الحشر (٥٩): ٧.

السادس: قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾[١]، أمر بطاعة الرسول، والإتيان بمثل فعل الغير؛ لأجل أنّه فَعَلَه طاعةً فيجب.

ويشكل بأنّ الامتثال يحصل بطاعته في القول وإن لم يتابعه في الفعل.

السابع: قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا﴾[٢] الآية، بيّن تعالى أنّ تزويجه بها؛ ليكون حكم أُمّته مساوياً لحكمه.

الثامن: حمله على الوجوب أحوط؛ لأنّه إن طابق فذاك، وإلّا فلا حرج، ولو ترك أمكن كونه مكلّفاً فيذمّ، وهو مظنون. ودفعه واجب.

الجواب: نمنع حقيقة الأمر في الفعل كما مرّ.

سلّمنا الاشتراك، لكنّ اللفظ المشترك لا يدلّ على أحد معنييه بعينه، خصوصاً مع قرينة ﴿لَّا تَجْعَلُوا۟ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ﴾[٣]؛ فإنّه مانع من حمله على الفعل بالعرف.

والتأسّي الإتيان بمثل فعل الغير على وجهه لا مطلقاً، وفعل الرسول يحتمل الوجوب وعدمه، فلا يتحقّق التأسّي هنا. وهو جواب الثالث، وأيضاً ظاهر الأمر وجوب اتّباع شخصه ﷺ، وليس مراداً قطعاً، فلا بدّ من إضمار «قوله» أو «فعله» أو هما. والثالث يزيد الإضمار، فتعيّن أحدهما، فيحمل على القول؛ للإجماع على وجوب اتّباعه.

ويشكل: بأنّ المتابعة إنّما تتحقّق في العمل، ووجوب المتابعة في القول إن أراد به موافقة الأمر فهو طاعة لا متابعة، وإن أراد أن يقال مثله منع؛ لاستلزامه خطاب الإنسان نفسه. وهو جواب الرابع.

وعن الخامس: المراد بالمأتي به القول؛ لقرينة ﴿وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ﴾[٤] والنهي لا يكون إلّا بالقول، ولأنّ العرف يمنع من إطلاق «أتانا بكذا»، على أنّه «فعل كذا»، والطاعة موافقة الأمر، وهو حقيقة في القول، فلم قلتم كون مجرّد الفعل

---

١. النساء (٤): ٥٩؛ المائدة (٥): ٩٢؛ النور (٢٤): ٥٤.
٢. الأحزاب (٣٣): ٣٧.
٣. النور (٢٤): ٦٣.
٤. الحشر (٥٩): ٧.

أمراً؟ إذ هو المتنازع ونفي الحرج لا يدلّ على الوجوب، وقد حكم بمساواة حكمنا لحكمه، فيكون في حقّنا للإباحة، فلا يدلّ على مطلوبهم، والاحتياط إنّما يكون إذا علم وجه الفعل؛ لاحتمال تحريمه علينا كالوصال ومجاوزة الأربع، وإن كان ندباً أو إباحةً؛ لقبح اعتقاد وجوبه. ولا خوف فيما لم يقم دليل على وجوبه.

وأمّا ما علم وجهه وليس من خصائصه فيجب علينا التأسّي به عند أكثر المعتزلة والفقهاء بالمعنى المذكور في المتن.

وقال أبو عليّ بن خلّاد تلميذ أبي هاشم: يجب التأسّي في العبادات دون المناكحات والمعاملات[١].

وقيل: لا يجب مطلقاً[٢].

لنا: ما تقدّم، ولإجماع الصحابة على الرجوع إلى أفعاله ﷺ ـ الواجب وغيره ـ كما روى عمر عن أُمّ سلمة أنّها سألته عن قُبلة الصائم، فقال لها: «لِمَ لَمْ تقولي: إنّي أُقبّل وأنا صائم»[٣]. ولولا حجّيّة فعله لم يكن فيه فائدة.

وروي أنّه أمر الصحابة بالتحلّل والحلق والذبح فتوقّفوا، فشكى ذلك إلى أُمّ سلمة، فأشارت إليه بأن يخرج وينحر ويحلق، ففعل ففعلوا[٤].

ولأنّ الصحابة اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين، فقالت عائشة: فعلته أنا ورسول الله فاغتسلنا[٥]، واتّفقوا لذلك على وجوبه وخلع نعله فخلعوا نعالهم[٦].

وكان عمر يقبّل الحجر الأسود ويقول: إنّي لأعلم أنّك حجر لا تضرّ ولا تنفع، ولولا أنّي رأيت رسول الله ﷺ يقبّلك لما قبّلتك[٧].

---

١. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٣، ص ٢٤٨؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٥٥٢.

٢. راجع المصدرين السابقين.

٣. بمعناها ورد في صحيح مسلم، ج ٢، ص ٧٧٩، ح ٧٤/١١٠٨.

٤. صحيح البخاري، ج ٢، ص ٩٧٨، ح ٢٥٨١.

٥. سنن ابن ماجة، ج ١، ص ١٩٩، ح ٦٠٨.

٦. سنن أبي داود، ج ١، ص ١٧٥، ح ٦٥٠.

٧. صحيح البخاري، ج ٢، ص ٥٧٩، ح ١٥٢٠؛ سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ٩٨١، ح ٢٩٤٣.

وقوله: «لم يدلّ على حكم في حقّنا» عنى به الوجوب والندب؛ لأنّه احتجّ على الإباحة.

[البحث الثالث في ما يُعلم به وجه فعله ﷺ]

قال:

البحث الثالث: يعلم الوجه بالنصّ وبوقوعه امتثالاً وبياناً، والإباحة بالفعل الخالي عن البيان مع الحكم بامتناع الذنب، والندب بقصد القربة مع أصالة عدم الوجوب، وبفعله على وجه القربة أو دائماً ثمّ يترك من غير نسخ وبأن يخيّر بينه وبين مندوب، وبوقوعه قضاء عن مندوب. والوجوب بالتخيير بينه وبين الواجب وبإيقاعه مع أمارة الوجوب، كالأذان وبوقوعه قضاء للواجب أو جزاء لشرط موجب، كالنذر، وبتحريمه لولا الوجوب كالجمع بين ركوعين في الكسوف. [تهذيب الوصول، ص ١٧٦ ـ ١٧٧]

أقول: لمّا توقّف وجوب التأسّي على معرفة وجه الفعل، وهي منحصرة في الثلاثة، والطريق المشترك النصّ، كقوله ﷺ: هذا واجب أو ندب أو مباح، والامتثال كما لو صلّى امتثالاً لقوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[1]، الدالّ على الوجوب، أو كاتب عبده امتثالاً لآية المكاتبة[2]، أو اصطاد امتثالاً لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾[3]، والبيان لموافقة المبيّن في وجهه.

وأمّا المختصّ فيعرف الإباحة بالتجرّد عن وجه مغاير لوجه الإباحة، مع أصالة عدم ما زاد على حسنه من كيفيّة وجوب وندب وكراهة، واستحالة وقوع الذنب منه.

ويعرف الندب بخمس: قصده ﷺ القربة فيعلم الرجحان، وينضمّ إليه انتفاء

---

١. الإسراء (١٧): ٧٨.

٢. النور (٢٤): ٣٣.

٣. المائدة (٥): ٢.

الوجوب بالبقاء على أصل العدم، وأن يوقعه تقرّباً، ثمّ تركه بلا نسخ ولا عذر؛ فإنّ القربة تفيد الرجحان، والترك المذكور ينفي الوجوب، ولا بدّ من استمرار حكمه، وإلّا جاز وجوبه مرّةً أو مراراً محصورةً أو مدّةً، فترك عند انقضائها، ومن عصمته وإلّا جاز تركه للواجب.

وربما جعل فعله بمجرّد القربة من غير قصد الوجوب معرّفاً، وجعلت إدامته معرّفاً آخر للعطف بـ«أو»، والأولى أن يجعل الآخر المداومة عليه، ثمّ يتركه من غير عذر ولا نسخ، ولا بدّ فيه من الاعتبارين، كما تقدّم، فالمغايرة بينهما أنّ الأوّل فعله على وجه القربة ولو مرّةً، ثمّ تركه من غير عذر ولا نسخ وإن تخيّر بينه وبين مندوب آخر؛ لامتناع التخيير بين المندوب وغيره؛ إذ لا يتساويان في المصلحة، وكونه قضاء لمندوب؛ لاستحالة ترجيح الفعل الفرع على الأصل فلا يجب، ولتضمّنه مصلحة المندوب فلا يباح.

ويعرف وجوبه بخمسة أيضاً: بنصّه عليه‌السلام على أنّه مخيّر بينه وبين فعل الواجب؛ لامتناع التخيير بين الواجب وغيره، كما ذكر، واقترانه بأمارة الوجوب شرعاً كالأذان والإقامة للصلاة، ومعرفة كونه قضاء لعبادة واجبة؛ لوجوب موافقة القضاء للأداء.

وردّه في النهاية بأنّ وجوب الأداء لا يستلزم وجوب القضاء[1].

وردّ أيضاً بمنع المشاركة بينهما؛ فإنّ بعض الفقهاء يندب الصوم في رمضان سفراً مع وجوب قضائه، وباستحباب قضاء زكاة الفطرة مع وجوب أدائها إجماعاً، فلا يبقى في معرفة وجه المقضيّ دلالة على وجه القضاء، ووقوعه جزاءً لشرط موجب للفعل، كما لو نذر الصدقة إن عوفي فعوفي فيصّدّق، وأن يكون لولا وجوبه لحرم كالجمع بين ركوعين في الكسوف؛ فإنّه لمّا تردّد الفعل بين الوجوب وعدم الجواز وامتنع الثاني عليه وجب القطع بالوجوب، وليس المراد بقوله: «يعلم» العِلم بالمعنى الأخصّ بل الأعمّ؛ ليشمل الظنّ؛ فإنّ بعض الطرق ظنّي.

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٥٦٤.

[البحث الرابع في تعارض الفعلَين]

قال :

البحث الرابع : الفعلان إذا تعارضا وكانا من الرسول ﷺ علم أنّ السابق منسوخ إذا عُلم تعبّده ﷺ به قبل أن ينسخ.

ولو كان أحدهما منه والآخر من غيره وأقرّه ﷺ علم خروج الفاعل من التأسّي.

فإن عارض فعله ﷺ قوله وتقدّم القول مع عدم تراخي الفعل واختصّ القول به ﷺ جاز عند من يجوّز النسخ قبل الوقت لا عند من منعه وإن اختصّ بأُمّته عُمل بالقول ؛ لئلّا يُلغى بالكلّيّة ، وإن اشترك فكذلك جمعاً بين الدليلين.

وإن تراخى الفعل وكان القول عامّاً كان منسوخاً عنّا وعنه.

وإن اختصّ بنا كان نسخاً عنّا ، وإن اختصّ به كان نسخاً عنه ، ثمّ يجب علينا مثل فعله للتأسّي.

وإن تقدّم الفعل وتعقّبه القول واختصّ به دلّ على تخصيصه من العموم الدالّ على وجوب الفعل لكلّ أحد ، وإن اختصّ بأُمّته دلّ على اختصاصه بالفعل ، وإن اشترك دلّ على سقوط حكم الفعل عنه وعنهم ، وإن تراخى القول كان نسخاً فيمن يدلّ عليه.

وإن جُهل تقدّم الفعل قدّم القول ؛ لقوّة دلالته ؛ لاستغنائه عن الفعل دون العكس ، والعلم بتناول القول لنا دون الفعل ؛ لجواز تأخّره ، فيكون متناولاً وتقدّمه فلا يتناولنا.

[تهذيب الوصول ، ص ١٧٧ ـ ١٧٨]

أقول : الفعلان لا يتعارضان ؛ إذ التعارض لا يتمّ إلّا مع تنافي المتعارضين. وإنّما يتنافى الفعلان إذا تضادّا واتّحد وقتهما ومحلّهما ، ومن المعلوم استحالة وجود فعل وضدّه في محلّ واحد في وقت واحد. أمّا الفعلان المتضادّان المتّحد محلّهما دون وقتهما أو بالعكس فلا يتعارضان بأنفسهما ؛ لعدم تنافي وجودهما ، بل قد

يتعارضان باعتبار عروض ما يوجب شمول حكم أحدهما لمحلّ الآخر أو لزمانه، كما لو فعل ﷺ فعلاً بعد أن فعل ضدّه الذي دلّ الدليل على تعبّده به دائماً ما لم ينسخ عنه؛ فإنّه يدلّ على أنّ السابق منسوخ عنه والناسخ اللاحق، وكما لو فعل فعلاً وعلم بالدليل أنّ من عداه متعبّد به على وجه الوجوب دائماً ما لم يرد الناسخ له ثمّ يفعل بعض المكلّفين ما يضادّ دليل القول ويقرّه ﷺ عليه، فيعلم أنّه خارج عن التأسّي بالرسول ﷺ في ذلك الفعل، ويكون مخصّصاً له إن كان مقارناً، ونسخاً إن كان متراخياً.

إذا تقرّر هذا فاعلم أنّ المعارض للفعل قد يكون فعلاً، والفعل قد يكون من الرسول ﷺ وقد يكون من غيره، وقد تقدّم ذكر هذين القسمين.

وأمّا القول فإمّا أن يكون متقدّماً على الفعل أو متأخّراً عنه، وعلى التقديرين فإمّا أن يكون المتأخّر متراخياً أو غير متراخٍ، وعلى التقادير الأربع إمّا أن يكون القول مختصّاً به ﷺ أو بأُمّته، أو شاملاً لهما معاً، فالأقسام اثنا عشر:

الأوّل: أن يتقدّم القول المختصّ به ويتأخّر عنه الفعل من غير تراخٍ، كما لو قال: الطواف واجب عليّ عند الزوال، ثمّ صلّى في ذلك الوقت، وهذا جائز عند من يجوّز نسخ الشيء قبل وقت فعله، كالأشعريّة محال عند غيره كالمعتزلة، ثمّ يجب على أُمّته مثل ذلك الفعل إذا علموا أنّه أوقع على وجه الوجوب؛ لما ثبت من وجوب التأسّي.

الثاني: أن يكون الفعل المتأخّر متراخياً، فيكون منسوخاً عنه دون أُمّته؛ لعدم تناول القول بهم، ويلزمهم مثل الفعل الناسخ، مع علمهم بإيقاعه إيّاه على وجه الوجوب.

الثالث: أن يتقدّم فعله على قوله المختصّ به من غير تراخٍ، فيكون دالاً على تخصيصه عن العموم المستفاد من الفعل المقترن بما يدلّ على لزوم مثله لكلّ مكلّف فيما بعد من الأوقات ما لم يرد الناسخ.

الرابع: أن يتراخى قوله المختصّ به عن فعله فيكون حكم الفعل منسوخاً عنه

دون أُمّته.

الخامس: أن يكون القول مختصّاً بأُمّته، ويتأخّر عنه الفعل من غير تراخٍ، فيجب العمل بالقول؛ إذ لو تابعناه في الفعل لزم إلغاء القول بالكلّيّة، ولو علمنا بالقول لم يلغ الفعل؛ لبقاء حكمه في حقّه ﷺ، فكان فيه جمعاً بين الدليلين، فيكون أولى من إلغاء أحدهما بالكلّيّة.

السادس: أن يتأخّر الفعل عن القول المختصّ بنا متراخياً، فيكون منسوخاً عنّا، ويلزمنا حكم الفعل؛ للتأسّي.

السابع: أن يتأخّر القول المختصّ بنا من غير تراخٍ فيدلّ على أنّ حكمه مختصّ بنا.

الثامن: أن يتأخّر القول المختصّ بنا متراخياً، فيكون حكم الفعل منسوخاً عنّا دونه.

التاسع: أن يتقدّم القول المتناول له ولأُمّته ويتعقّبه الفعل المنافي، فيدلّ على تخصيصه من عموم ذلك القول.

العاشر: أن يتراخى الفعل المختصّ عن القول المتناول له ولأُمّته، فيكون حكم القول منسوخاً عنه وعنهم.

الحادي عشر: أن يتأخّر القول العامّ من غير تراخٍ، فيدلّ على سقوط حكم الفعل عنه، وعدم لزومه لأُمّته.

الثاني عشر: أن يتأخّر القول العامّ متراخياً، فيكون حكم الفعل منسوخاً عنه وعن أُمّته، وإن جهل تقدّم أحدهما على الآخر قدّم القول؛ لقوّة دلالته على الفعل، والأقوى أرجح.

أمّا الأوّل؛ فلأنّ دلالة الفعل محتاجة إلى القول من غير عكس، والمحتاج إليه أقوى من المحتاج بالضرورة.

وأمّا الثاني فظاهر؛ ولأنّ تناول القول لنا معلوم؛ لأنّه مقدّر وتناول الفعل لنا غير معلوم؛ لأنّه كما يحتمل تأخّره فيكون متناولاً لنا، كذا يحتمل تقدّمه فلا يكون

متناولاً لنا، والمعلوم مقدّم على ما ليس بمعلوم اتّفاقاً.

احتجّ القائلون بأولويّة الفعل بأنّه آكد من القول؛ لأنّ القول بيّن بالفعل، كما بيّن النبيّ ﷺ الصلاة والحجّ بفعله، وقال: «صلّوا»[1] و«خذوا»[2] وبيّن الشهر بأصابعه، وقال: «الشهر هكذا وهكذا» أو جمع أصابع يديه ثمّ بسطها وجمعها، ولولا قوّة دلالة الفعل لم يكن كذا.

[البحث الخامس في تعبّده ﷺ قبل النبوّة بشرع مَن قبله]

قال:

البحث الخامس: الأقرب أنّه عليه السلام قبل النبوّة لم يكن متعبّداً بشرع أحد، وإلّا لاشتهر ولافتخر به أربابها. ونمنع عموميّة دعوة من سبقه عليه السلام أو وصول شرعه إليه بالتواتر. وركوب الدوابّ حسن عقلاً، وكذا أكل اللحم المذكّى؛ إذ لا ضرر فيه وطوافه بالبيت لا يدلّ على وجوبه.

وأمّا بعد النبوّة فالحقّ أنّه كذلك، وأخطأ من زعم أنّه متعبّد بشرع إبراهيم أو موسى أو عيسى عليهم السلام؛ لأنّه عليه السلام أُوحي إليه كما أُوحي إليهم، فشرعه أصل، ولم يجب رجوعه إليهم في الحوادث، بل كان ينتظر الوحي، وغضب على عمر حيث اطّلع في التوراة، وقال عليه السلام: «لو كان موسى حيّاً لما وسعه إلّا اتّباعي»، ولأنّه كان يجب علينا البحث في الوقائع للتأسّي به، وحفظ كتب الأنبياء، وقوله تعالى: ﴿فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ أمره بالاقتداء بالهدى المشترك من التوحيد وشبهه، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ﴾ شبّه الوحي بالوحي، لا بالموحى به، وقوله تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ﴾ يريد بعضها؛ إذ جميع الأنبياء لم يحكموا بالجميع.

[تهذيب الوصول، ص ١٧٨ ـ ١٨٠]

---

١. كما ورد في الخبر. راجع صحيح البخاري، ج ١، ص ٢٢٦، ح ٦٠٥؛ سنن الدارمي، ج ١، ص ٢٨٦، باب من أحقّ بالإمامة؛ السنن الكبرى، البيهقي، ج ٢، ص ٤٨٧، ح ٣٨٥٦.

٢. كما ورد في الخبر. راجع السنن الكبرى، البيهقي، ج ٥، ص ٢٠٤، ح ٩٥٢٤.

أقول: هذه فروع التأسّي، والأكثر على أنّه ﷺ لم يتعبّد قبل النبوّة بشرع من قبله، ومنعه قوم[١]، وتوقّف آخرون[٢].

احتجّ المنكرون بوجوب اشتهاره كاشتهار أحواله وأخلاقه لو وقع؛ لوجوب استفتائهم والرجوع إليهم[٣].

ويشكل بجواز علم أحكام تلك الشريعة بطريق الوحي من الله، كعلمه بقصصهم وأحوالهم، ولافتخر أهل تلك الملّة[٤]، ونسبوه إليهم، ولو ثبت لاشتهر.

احتجّ الآخرون بعموم دعوة من تقدّمه، وبأكله المذكّى، وركوبه البهيمة وطوافه بالبيت[٥].

وأُجيب بمنع عمومها أو عدم وصولها إليه بطريق علمي أو ظنّي غالب، فركوب الدابّة ليس شرعيّاً بل عقلي حسنة، ولأنّه طريق إلى حفظها ونفعها بالعلف والسقي والحراسة من السباع الضارية ففعله لذلك، لا للإذن فيه شرعاً، وكذا اللحم؛ إذ لم يثبت ذبح الحيوان بيده بل الأكل، وهو حسن؛ لأنّه نافع خالٍ عن الضرر، والطواف إن ثبت لا يدلّ على وجوبه شرعاً، بل ولا على أنّه مأذون فيه شرعاً، فضلاً عن دلالته على أنّه مأذون فيه من شرع من تقدّمه[٦].

وأمّا بعد النبوّة فأكثر المعتزلة والفقهاء منعوه، خلافاً لبعض الفقهاء إلّا فيما يرفع

---

١. منهم البيضاوي وابن الحاجب. راجع الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٣٠١؛ وشرح مختصر المنتهى، ج ٢، ص ٢٨٦.

٢. منهم الغزالي في المستصفى، ج ١، ص ٣٩١؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٣٧٦؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٣٠٢.

٣. راجع المعتمد، ج ٢، ص ٣٣٧؛ المحصول، ج ٣، ص ٢٦٣.

٤. دليلٌ آخر للمنكرين.

٥. راجع المعتمد، ج ٢، ص ٣٣٧؛ المحصول، ج ٣، ص ٢٦٤.

٦. المعتمد، ج ٢، ص ٣٣٧ ـ ٣٣٨؛ المحصول، ج ٣، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

الدليل الناسخ[١]، فقيل: بشرع إبراهيم[٢]، وقيل: بشرع موسى[٣]، وقيل: عيسى (على نبيّنا وعليهم السلام)[٤].

لنا: ما تقدّم وأنّه أُوحي إليه كهم، فشرعه أصل ليس تابعاً لغيره.

والحقّ أن يقال: إمّا أن يكون مراد القائل بتعبّده ﷺ بشرع من قبله أنّه كان يوحى إلى نبيّنا ﷺ مثل ما يوحى إلى غيره في الأحكام، أو أنّه كان مأموراً باقتباس الأحكام من علمائهم وكتبهم.

فإن كان الأوّل فإمّا في كلّ شرعه، وهو باطل قطعاً؛ للعلم بمخالفته في كثير، وإمّا في بعضه فمسلّم، لكن لا نسلّم إطلاق كونه ﷺ متعبّداً بشرع غيره؛ لأنّه يوهم التبعيّة للغير في شرعه مع أنّه أصل في نفسه.

وأمّا الاحتمال الثاني فهو باطل قطعاً؛ لأنّه ﷺ لم يرجع إليهم في شيء من الوقائع والحوادث، وإلّا لنقل، بل كان ينتظر الوحي، ولأنّه لو كان متعبّداً بشرعهم لما غضب على عمر لمّا رآه يطالع ورقة في التوراة وقال: «لو كان موسى حيّاً لما وسعه إلّا اتّباعي»[٥]، ولأنّه كان يجب علينا حفظ الكتب السالفة والتفكّر في معانيها والرجوع إليها عند وقوع الحوادث وخفاء أحكامها؛ لوجوب التأسّي به ﷺ.

لا يقال: لِمَ لا يجوز كونه في تلك الحوادث خاصّةً غير متعبّد بشرع آخر فانتظر الوحي أو علم خلوّ شرعهم عنها، ولجواز تواتر أحكام شرعهم فلا يراجعهم؛ لأنّه أجلى، فلا يجوز العمل بقولهم؛ لكفرهم ولرجوعه إليهم في الرجم.

لأنّا نجيب: أنّ المدّعى أنّه لم يرجع إليهم في شيء أصلاً، ولا تعبّد بشرعهم في شيء، والعلم بخلوّ كتبهم لا يحصل إلّا مع غاية الطلب والفحص، ولأنّ تواترها لم يكفِ؛ لافتقاره في دلالته إلى البحث والاجتهاد ولم يرجع ﷺ إليهم في الرجم

---

١. منهم ابن الحاجب والعضدي. راجع شرح مختصر المنتهى، ج ٢، ص ٢٨٦؛ والآمدي نقله عن أصحاب أبي حنيفة وأحمد وبعض أصحاب الشافعي. راجع الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٣٧٨.

٢ ـ ٤. نسبه الغزالي إلى قوم في المستصفى، ج ١، ص ٣٩١؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٣٧٦.

٥. التفسير الكبير، ج ٤، الجزء ٧، ص ١٣، ذيل الآية ٢٥٥ من البقرة (٢).

بل لما أنكروه عناداً عرفهم وجوده في التوراة إظهاراً لكفرهم.

احتجّوا بأمر النبيّ ﷺ بالاقتداء بهداهم[1]، وهو يتناول شرعهم، وبقوله: ﴿كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾[2] وقوله: ﴿فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ﴾[3]، و ﴿أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ﴾[4]، و ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾[5].

والجواب [عن الأُولى]: أنّ الأمر بالاقتداء بالهدى المضاف إلى كلّهم، وهو الهدى الذي اشترك الجميع فيه، وذلك إنّما هو ممّا يتعلّق بالأُصول كالتوحيد والعدل دون الأحكام الفرعيّة التي هي معرّضة للنسخ والتغيير.

وعن الثانية: أنّ مقتضاها تشبيه الوحي بالوحي لا الحكم الموحى به.

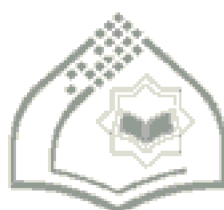
و [عن الثالثة] ﴿يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ﴾ يمتنع حمله على ظاهره من حكم كلّ الأنبياء بكلّ ما في التوراة لما علم من مخالفة أكثرهم لكثير منها فوجب التخصيص أمّا في التوراة، بأن يحكموا ببعضها ممّا اشتركوا فيه كالتوحيد والعدل، أو في الأنبياء، كأن يكون المراد يحكم بها بعضهم فلا يدلّ على دخول نبيّنا ﷺ في ذلك البعض.

و [عن الرابعة] اتّباع ملّة إبراهيم في الأُصول بدليل قوله عقيب ذلك: ﴿وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[6] ولأنّ شريعة إبراهيم ﷺ كانت مندرسةً. فكيف يكون مأموراً بها؟!

وعن الخامسة: أنّها تدلّ على أنّه وصّى محمّداً ﷺ بما وصّى به نوحاً والنبيّين من أمرهم بإقامة الدين، وعدم التفرقة فيه، وغير ذلك من كلّيّات الشرائع.

---

١. الأنعام (٦): ٩٠.
٢. النساء (٤): ١٦٣.
٣. المائدة (٥): ٤٤.
٤. النحل (١٦): ١٢٣.
٥. الشورى (٤٢): ١٣.
٦. النحل (١٦): ١٢٣.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[المقصد السابع في النسخ

وفيه مباحث : الأوّل في تعريفه]

قال :

المقصد السابع في النسخ . وفيه مباحث :

الأوّل : النسخ لغةً : الإبطال ، وعرفاً : رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخّر عنه ، على وجه لولاه لكان ثابتاً .

فـ « الحكم » شامل للوجودي والعدمي وخرج بـ « الشرعي » الشرع المبتدأ الرافع لحكم عقلي والعجز لارتفاع الحكم بالعقل لا بدليل شرعي ، وخرج بـ « المتأخّر » الاستثناء والشرط والصفة ، وبقولنا : « على وجه لولاه لكان ثابتاً » نهي الله تعالى عن مثل فعل مأمور به ؛ لأنّه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الأمر ثابتاً وهل هو رفع ، أو بيان انتهاء مدّة الحكم ؟ فالقاضي أبو بكر على الأوّل ؛ لتعلّق الخطاب بالفعل ، فلا يعدم لذاته ، فالمعدم هو الناسخ .

وأبو إسحاق على الثاني ؛ إذ ليس انتفاء الباقي بطريان الحادث أولى من العكس ، وكون الطارئ متعلّق السبب مشترك ، وتجويز كثرته يبطل بامتناع اجتماع الأمثال ، ولأنّ خطابه تعالى كلامه ، وهو قديم ، ولأنّه تعالى إن علم الدوام فلا نسخ وإلّا انتهى الحكم لذاته .

والجواب : يجوز أن يكون أولى من غير علم السبب ، والخطاب عندنا حادث ، وجاز تعلّق علمه تعالى برفعه بالناسخ. [تهذيب الوصول، ص ١٨٣ ـ ١٨٤]

أقول : لمّا بحث عمّا يفيد معرفة ثبوت الحكم الشرعي بحث عمّا يفيد معرفة زوال ذلك الحكم بعد تحقّقه وهو النسخ، وعرّف النسخ ـ لأنّ التصديق مسبوق بالتصوّر ـ وهو لغةً : الإبطال، أي الإعدام يقال : نسخت الريح آثار القوم، أي أزالتها وأبطلتها، ونسخت الشمس الظلّ عند توهّم انتقاله من موضع إلى آخر، ويستعمل أيضاً في النقل والتحويل[١]. يقال : «نسخت الكتاب إلى آخره» عند نقل ما فيه إليه أو حكايته، ومنه تناسخ الأرواح، الذي هو عبارة عن انتقالها من بدن إلى آخر، وتناسخ المواريث عبارة عن انتقالها من وارث إلى آخر.

فقال القاضي أبو بكر[٢] والغزالي : أنّه مشترك بينهما[٣].

وقال أبو الحسين البصري : إنّه حقيقة في الأوّل مجاز في الثاني[٤]، وبعكسه قال القفّال[٥].

والمصنّف (طاب ثراه) وافق أبا الحسين، وهو الحقّ ؛ لما عرفت من رجحان المجاز على الاشتراك عند التعارض، ومن أنّ الإزالة أعمّ من النقل ؛ لأنّه عبارة عن عدم صفة وتجدّد أُخرى، والإزالة عدمه مطلقاً، والمطلق أعمّ من المقيّد، ووضع اللفظ للأعمّ أولى لما تقدّم.

وبه يبطل قول القفّال، ويبطله أيضاً أنّ إطلاق لفظ «النسخ» على النقل مجاز من قولهم : نسخت ما في الكتاب ؛ لأنّ ما فيه لم ينقل حقيقةً، وإذا كان مجازاً في النقل تعيّن أن يكون حقيقةً في الإبطال.

وأمّا بحسب عرف الأُصوليّين فقد عرّفه المصنّف بأنّه «رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخّر عنه، على وجه لولاه لكان ثابتاً» فالرفع جنس، وبإضافته إلى الحكم خرج رفع الذوات والصفات الحقيقيّة، والحكم شامل للوجودي كالوجوب

---

١. راجع لسان العرب، ج ٣، ص ٦١، «نسخ».
٢. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٥٨٠؛ وراجع البحر المحيط، ج ٣، ص ١٤٤.
٣. المستصفى، ج ١، ص ٢٠٧.
٤. المعتمد، ج ١، ص ٣٦٤.
٥. انظر الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٩٦؛ ونهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٥٨١.

والندب، والعدمي كالحرام والكراهة، وتقييد الحكم بالشرعي يخرج الشرع المبتدأ الرافع لحكم العقل من البراءة الأصليّة، ويندرج في الحكم الشرعي ما استفيد من خطاب الشارع منطوقه ومفهومه وصريحه وفحواه، وما استفيد من فعل الرسول ﷺ، وبتقييده الدليل الرافع بالشرعي يخرج رفع الحكم الشرعي بالعجز؛ فإنّه وإن كان رفع حكم شرعي إلّا أنّه ليس مستنداً إلى دليل شرعي بل إلى دليل عقلي، وتقييده بالمتأخّر عنه يخرج ارتفاع الحكم بما يقارن الدليل الشرعي الدالّ عليه من الأُمور المتّصلة به، كالاستثناء والشرط والصفة والغاية.

وقوله:

على وجه لولاه لكان ثابتاً نهي الله تعالى عن فعل مأمور به ـ كما لو قال: صوموا يوم الجمعة، ثمّ قال بعد صوم الجمعة: لا تصوموا يوم الجمعة ـ فإنّه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الأمر ثابتاً.

لأنّ مقتضاه صيام يوم جمعة لا صيام كلّ جمعة؛ إذ الأمر لا يدلّ على التكرار كما تقدّم.

ويشكل بأنّ رفع الحكم بالعجز لا يجب إخراجه من حدّ النسخ، إلّا إذا لم يكن نسخاً وهو ممنوع.

وقد اعترف المصنّف (طاب ثراه) بذلك فيما تقدّم من جواز التخصيص بالعقل.

سلّمنا، لكن لا يخرج بالقيد المذكور؛ لأنّ دلالة العقل عليه لا تمنع من دلالة الشرع عليه، وهو ظاهر من قوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾[1]. وقيد «المتأخّر» لا يخرج الصفة والاستثناء والشرط والغاية؛ لأنّها تقع متأخّرةً لكنّها ليست متراخيةً، ومطلق التأخّر لا يدلّ على التراخي، ولأنّ هذه المخصّصات لا تتضمّن رفع الحكم الشرعي بل تدلّ على أنّ المخرج بها غير مراد من الخطاب، وحينئذٍ لا يحتاج إلى قيد يخرجها منه.

وقوله خرج بقولنا: «على وجه لولاه لكان ثابتاً نهي الله عن مثل فعل مأمور

---

١. البقرة (٢): ٢٨٦.

به » ممنوع ؛ لأنّه ليس فيه رفع حكم شرعي ؛ إذ الأمر بالشيء لا يدلّ على التكرار بحيث يكون النهي عن مثله نسخاً لولا القيد المذكور.

وقد قال الآمدي :

إنّ هذا القيد ذكر للاحتراز عمّا إذا ورد الخطاب بحكمٍ موقّت ثمّ ورد الخطاب عند تصرّم ذلك الوقت بحكم يناقض الأوّل، كما لو ورد قوله : «عند غروب الشمس كلوا»، بعد قوله : ﴿ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ﴾[1] ؛ فإنّه لا يكون نسخاً للخطاب الأوّل ؛ حيث إنّا لو قدّرنا عدم الخطاب الثاني لم يكن الخطاب الأوّل مستمرّاً، بل منتهياً بالغروب[2].

وضعف هذا بيّن بما ذكرناه، وأيضاً كان ينبغي تقييد رفع الحكم بقوله : لا لعذر، وإلّا انتقض الحدّ في طرده برفع وجوب الصوم عن الحائض والمسافر والمريض، وتحريم أكل الميتة في المخمصة ؛ فإنّه ليس نسخاً مع صدق الحدّ عليه.

وقالت المعتزلة : النسخ هو اللفظ الدالّ على أنّ مثل الحكم الثابت بالنصّ المتقدّم زائل على وجه لولاه لكان ثابتاً[3]، ويخرج منه النسخ بفعل الرسول ﷺ.

وقال القاضي أبو بكر[4] والغزالي :

هو الخطاب الدالّ على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدّم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه[5].

واعترضه الرازي بـ:

أنّ الخطاب الدالّ على الارتفاع الناسخ والحدّ للنسخ، ولأنّ الناسخ قد يكون فعلاً حينئذٍ، ولأنّه إذا اختلفت الأُمّة على قولين، فسوّغت للعامّي الأخذ بأيّهما شاء، فإذا أجمعت بعد ذلك على أحدهما حرم العمل بالآخر فهذا الإجماع الثاني

---

١. البقرة (٢) : ١٨٧.

٢. الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٩٨ ـ ٩٩.

٣. حكاه عنهم العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٥٨٨.

٤. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٢، ص ٢٨٢؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٩٨.

٥. المستصفى، ج ١، ص ٢٠٧.

خطاب رفع، لجواز الأخذ بأحد القولين، مع أنّ الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به، ولأنّ قوله: «بالخطاب المتقدّم» يخرج منه ما ثبت بفعل النبيّ ﷺ[1].

وهل النسخ رفع الحكم بعد ثبوته بمعنى أنّ خطاب الله تعالى تعلّق بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ لبقي، وأنّه زال؛ لطريان الناسخ أو بيان انتهاء مدّة الحكم، بمعنى أنّ حكم الخطاب الأوّل انتهى لذاته في ذلك الوقت، وحصل بعده حكم آخر.

القاضي أبو بكر على الأوّل؛ لأنّ الحكم يعلّق بالفعل، فلا يقدّم لذاته، وإلّا لما وجد، فلا بدّ وأن يكون منعدماً بطريان النسخ؛ لمضادّته إيّاه[2].

وأبو إسحاق الاسفرايني على الثاني[3].

والرازي أتى بمثال يكشف المسألة فقال:

من قال ببقاء الأعراض قال: الضدّ الباقي يبقى لولا طريان الطارئ، ثمّ إنّ الطارئ يكون مزيلاً للباقي.

ومن قال بأنّها لا تبقى قال: إنّ الأوّل ينتهي بذاته ويحصل ضدّه بعد ذلك من غير أن يكون للضدّ الطارئ أثر في إزالة ما قبله[4].

إذا ظهر ذلك فنقول: احتجّ القاضي بما مرّ، وأبو إسحاق بوجوه:

الأوّل: لولا أنّها حكم الأوّل بنفسه لما ارتفع أصلاً؛ لأنّ ارتفاعه حينئذٍ لا يكون إلّا لطريان الضدّ، وهو محال؛ لأنّ المضادّة ثابتة من الجانبين، فكما أنّ الطارئ ضدّ الباقي فكذا الباقي ضدّ للطارئ، فلو أُعدم الطارئ الباقي من غير عكس لزم الترجيح من غير مرجّح، وأنّه محال، ولأنّه إذا انتفت الأولويّة لزم إمّا وجودهما معاً وهو محال، أو عدمهما معاً وهو محال أيضاً؛ إذ علّة عدم كلّ منهما وجود الآخر، فإن عدما معاً وجدا معاً.

لا يقال: نمنع لزوم الترجيح من غير مرجّح من إعدام الطارئ الباقي، وإنّما

---

١. راجع المحصول، ج ٣، ص ٢٨٣ ـ ٢٨٥.

٢ و ٣. نقله عنه الرازي في المحصول، ج ٣، ص ٢٨٧؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٥٩٠.

٤. المحصول، ج ٣، ص ٢٨٧.

يكون كذلك إن لو لم يكن الطارئ أقوى من الباقي وهو واقع؛ لأنّ الطارئ متعلّق السبب؛ لاستغناء الباقي عن المؤثّر، ومتعلّق السبب أقوى من منقطعه، ولجواز أكثريّة أفراد الباقي فيترجّح عليه من هذا الوجه.

لأنّا نقول: الباقي محتاج إلى المؤثّر؛ لإمكانه، واجتماع الأمثال محال، ولأنّ حكم الله تعالى خطابه على ما تقدّم، وخطابه كلامه، وهو قديم، فلا يصحّ عدمه حينئذٍ، وأنّ الله تعالى إمّا أن يعلم دوام الحكم أو يعلم انقطاعه، فإن كان الأوّل استحال نسخه؛ لاستحالة انقلاب علم الله تعالى جهلاً، وإن كان الثاني انتهى الحكم بذاته لا بطريان الضدّ، وهو المطلوب. وهذا حجّة الجويني[1].

والجواب: لِمَ لا يكون الحادث أقوى؛ لسبب لا يعلم قوّته؟ وحينئذٍ لا يلزم المحال، فعليك الدلالة على امتناعه، ولا يلزم من إبطال استناد قوّته إلى اختصاصه بتعلّق السبب، أو بكثرة أفراده إبطال قوّته مطلقاً، فإنّ نفي الخاصّ لا يستلزم نفي العامّ، وخطاب الله تعالى عندنا حادث، وليس هو الحكم بل دليلاً عليه.

والمختار أنّ الله تعالى علم الانقطاع ولكن لا يلزم من ذلك انتهاء الحكم بنفسه؛ لاحتمال علم الله تعالى بانتهائه وانقطاعه، برفع الحكم الناسخ إيّاه.

[البحث الثاني في جوازه عقلاً ووقوعه سمعاً]

قال:

البحث الثاني: النسخ جائز عقلاً، وواقع سمعاً؛ لإمكان اشتمال الفعل على المصلحة في وقت دون آخر، وللقطع بثبوت نبوّة محمّد ﷺ، والإجماع على كون شرعه ناسخاً لما تقدّم، واحتجاج اليهود بأنّ موسى عليه السلام إن بيّن دوام شرعه بطل النسخ، وإلّا اقتضى الفعل مرّة إن لم يبيّن انقطاعه، ووجب نقل المدّة إن بيّن، وبقوله: «تمسّكوا بالسبت أبداً» وبأنّ الفعل إن كان حسناً امتنع النهي عنه، أو قبيحاً فيمتنع الأمر به ضعيف؛ لاحتمال ذكر المدّة إجمالاً، ولم ينقل؛ لانقطاع تواتر اليهود حيث

---

١. نقله عنه الرازي في المحصول، ج ٣، ص ٢٨٨ ـ ٢٩٢؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٥٩١ ـ ٥٩٥.

استأصلهم بخت نصّر إلّا من شذّ. وقول موسى عليه السلام لو سلّم لكن الأبديّة قد يراد بها الزمان المتطاول، كما في التوراة: «ويستخدم العبد ستّ سنين، ثمّ يعتق في السابعة فإن أباه فليثقب أذنه ويستخدم أبداً». وفي موضع آخر: «يستخدم خمسين سنة ثمّ يعتق». وكون الفعل حسناً أو قبيحاً قد يختلف باختلاف الأزمان والأحوال المتجدّدة، ومعارض بوقوع النسخ عندهم، كما في البقرة التي أمروا بذبحها؛ فإنّه جعله مؤبّداً عليهم، ثمّ نسخه وأُمروا بتقريب خروفين كلّ يوم بكرةً وعشيّةً ثمّ نسخه. [تهذيب الوصول، ١٨٤ ـ ١٨٥]

أقول: الأكثر على إمكان النسخ عقلاً ووقوعه سمعاً، خلافاً لأبي مسلم في الثاني[1]، ولبعض اليهود[2] فيهما.

لنا: على الإمكان أنّ الأحكام إن علّلت بالأغراض فيجوز اختلافها باختلاف الأوقات والأشخاص، وإن لم يعلّل بها فله تبديلها كيف شاء، فلا يسأل عمّا يفعل، وعلى الوقوع صحّة نبوّة نبيّنا بالبراهين القاطعة، وهو ملزوم لتحقّق النسخ، وللإجماع على نسخ التوجّه إلى بيت المقدس، والاعتداد، ونسخ شريعة نبيّنا لما تقدّمها.

احتجّت اليهود بأنّ موسى عليه السلام بيّن دوام شرعه؛ إذ لولاه لكان إمّا أن يبيّن انقطاعه أو لا يبيّن شيئاً، ويبطل الأوّل؛ لعدم تواتره مع توفّر الدواعي، والثاني بعدم الاكتفاء من شرعه بالمرّة، كما تقدّم من أنّ الأمر لا يدلّ على التكرار، ولأنّه أمر بتأبيده، والأبد عبارة عمّا لا يتناهى في الاستقبال، ولأنّه حسن وإلّا لم يؤمر به[3].

والجواب بين الانقطاع، والتواتر انقطع.

ولجواز كون بيان الانقطاع إجمالاً، فلم ينقل متواتراً؛ لعدم توفّر الدواعي على

---

١. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ١٠٦؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٦٠٢.

٢. حكاه عنهم الرازي في المحصول، ج ٣، ص ٢٩٤؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٦٠٢.

٣. نقله عنهم العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٦٠٥ ـ ٦٠٧.

نقله، والخبر ليس متواتراً؛ لانقطاعهم.

سلّمنا، لكن الأبد يطلق على المتطاول وقد ورد ذلك في التوراة، كما في قوله: «يستخدم العبد أبداً»[١]، وفي موضع آخر: «خمسين سنة»[٢]. فإن كان المراد بـ«الأبد» المدّة المذكورة فهو المدّعى، وإن كان حقيقة لزم النسخ، وهو المطلوب، والحسن والقبح في الشرائع عرضيّان لا ذاتيّان بخلاف غيرها، فيجوز التغيير للمصلحة، أو كيف شاء الله من قلب الحسن قبيحاً وبالعكس، ويعارضون بالبقرة التي أُمروا بذبحها أبداً، ثمّ انقطع عندهم[٣]، وفي السفر الثاني من التوراة تقريب الخروفين دائماً لاحقاً بهم[٤].

وعورضوا بإباحة العمل في السبت ثمّ حرم على موسى وقومه، وجواز الختان بعد الكبر في شرع إبراهيم عليه السلام، وقد صار واجباً يوم ولادة الطفل في شرع موسى، وإباحة الجمع بين الأُختين في شرع يعقوب، وحرم في شرع من بعده.

وأُجيب بأنّ الرجوع[٥] في هذه المسألة حكم عقلي.

واعلم أنّ الحجّة الأُولى لو صحّت إنّما تدلّ على استحالة نسخ شرع موسى عليه السلام، والثانية على امتناع نسخ التعبّد بالسبت، وهما لا يوجبان استحالة النسخ مطلقاً.

[البحث الثالث في وقوعه في القرآن]

قال:

البحث الثالث في القرآن ما هو منسوخ، خلافاً لأبي مسلم بن بحر الأصفهاني، كآية العدّة، وتقديم الصدقة على المناجاة، وثبات الواحد للعشرة، والقبلة، واحتجاجه بقوله تعالى: ﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ﴾، واعتذاره ببقاء حكم

---

١. راجع العهد القديم، ص ١٢٠، سفر الخروج، الإصحاح ٢١، و ص ٣٠٤، سفر التثنية، الإصحاح ١٥.

٢. لم نعثر عليه.

٣. راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٦١٠.

٤. راجع العهد القديم، ص ١٣٦، سفر الخروج، الإصحاح ٢٩.

٥. في نسخة «ن»: «المرفوع» بدل «الرجوع».

العدّة في الحامل، وبأنّ الغرض في تقديم الصدقة التمييز بين المؤمنين والمنافقين، فلمّا حصل زال التعبّد. وببقاء الاستقبال لبيت المقدس عند الاشتباه باطل؛ لأنّ المراد لم يتقدّم من كتب الله تعالى ما يبطله، ولا يأتيه المبطل من بعده، وعدّة الحامل بوضع الحمل سواء كان سنةً أو أقلّ، فجعل السنة عدّةً زال بالكلّيّة، وكون الصدقة للتمييز يقتضي كون الصحابة بأسرهم منافقين غير عليّ عليه السلام، فإنّه لم يتصدّق سواه، وهو باطل، والاستقبال إلى بيت المقدس كغيره عند الاشتباه، فالخصوصيّة التي يعتدّ بها زائلة بالكلّيّة. [تهذيب الوصول، ص ١٨٥ ـ ١٨٦]

أقول: هذا البحث ظاهر غنيّ عن الشرح، إلّا أنّ التوجّه إلى بيت المقدس كان ثابتاً بالسنّة، فلا يدلّ على أنّ بعض القرآن منسوخ، بل على أنّ بعضه ناسخ. والعدّة والتوجّه عند أبي مسلم تخصيص لا نسخ، وثبات الواحد للعشرة ثابت في الأبطال مع ضعف عدوّهم وجبنه في الغاية، فهو تخصيص أيضاً.

وحكى الرازي في مفاتيح الغيب عن أبي مسلم في آية العدّة:

أنّ المراد بها الوصيّة للزوجة إذا أقامت عند أهله حولاً بالسكنى والنفقة، وكان ذلك في الجاهليّة يجب إذا أوصى به الزوج، فبيّن الله تعالى أنّه غير واجب، بل لها الخروج، والتزويج بغيره.

قال: وهو وجه حسن أولى من حمل كلام الله تعالى على النسخ[1].

[البحث الرابع في شرائطه]

قال:

البحث الرابع في شرائط النسخ، وهي الاستمرار، فإنّ المنقطع لا يُنسخ. وصحّة تغييره كالقيام والقعود، ووجوه التصرّف، والنفع والضرّ، لا ما وجب استمراره إمّا لكونه لطفاً لا يتغيّر، كالمعرفة، أو لكونه على صفة هو عليها، كوجوب الإنصاف، وقبح الكذب والجهل، وثبوت المنسوخ والناسخ بالشرع وتأخّر الناسخ، وعدم

١. التفسير الكبير، ج ٣، الجزء ٦، ص ١٧١ ـ ١٧٢، ذيل الآية ٢٤٠ من البقرة (٢).

توقيت الفعل بغاية معلومة كـ ﴿ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ﴾ لا بالمجهولة كـ « دوموا عليه إلى أن أنسخه عنكم » ، ووقوعه في الأحكام الشرعيّة دون أجناس الأفعال ، ولا يشترط تناول لفظ المنسوخ للمنسوخ ؛ لتساوي ما علم استمرار الحكم فيه بظاهر الخطاب أو بقرينة .

ثمّ النسخ قد يكون لا إلى بدل ، فيشترط فيه وجود لفظ يدلّ على الزوال ، وقد يكون إلى بدل متضادّ ، فيكفي ثبوت المضادّ ، وقد يكون إلى مخالف ، كنسخ عاشوراء برمضان ، وسائر الحقوق بالزكاة ، ويشترط وجود ما يدلّ على زوال الأوّل ؛ لعدم التنافي بين الحكمين. [تهذيب الوصول، ص ١٨٧ ـ ١٨٨]

أقول : شرط النسخ قسمان : عامّ وخاصّ. والخاصّ يأتي. والعامّ تارةً يتعلّق بالمنسوخ، وتارةً بالناسخ.

أمّا الأوّل فأُمور :

الأوّل : أن يكون الحكم مستمرّاً، فإنّه لو انقطع أو تقيّد بمرّة واحدة أو مطلقاً لم يكن ارتفاعه نسخاً، وهذا شرط في صحّة النسخ، وأن يكون ممّا يصحّ تغيّره، كالقيام والقعود الذي يكون كلّ واحد منهما في حالة واجباً وفي حالة حراماً وفي حالة مباحاً، كما في حال الصلاة والخروج منها. ووجوه التصرّف، كالبيع المحرّم وقت النداء، المباح في غيره، والنفع والضرّ؛ فإنّ الشيء قد يكون نافعاً في وقت، كالأكل عند السغب، وضارّاً في غيره، كالأكل عند الشبع.

ولا يتحقّق النسخ فيما يجب استمراره؛ إمّا لكونه لطفاً مطلقاً، كمعرفة الله تعالى، أو لكونه على صفة هو عليها لازمة له، كوجوب الإنصاف؛ فإنّه معلّل بصفة الإنصاف، وكقبح الكذب والجهل؛ فإنّهما معلّلان بعدم مطابقتهما لمتعلّقهما، وهي صفة لازمة لهما، وهذا شرط في حسنه، ولا فيما يكون مؤقّتاً بغاية معلومة مثل : ﴿ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ﴾[1].

أمّا المقيّد بغاية مجهولة فيتحقّق النسخ فيه مثل أن يقول : دوموا على الفعل

---

١. البقرة (٢): ١٨٧.

الفلاني إلى أن أنسخه عنكم، وكقوله تعالى: ﴿ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّـٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً ﴾[1] المنسوخ بقوله ﷺ: «قد جعل الله لهنّ سبيلاً، البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيّب بالثيّب جلد مائة والرجم»[2]، وأن يكون من الأحكام الشرعيّة دون أجناس الأفعال وصورها، ودون الأحكام العقليّة، فإنّ الصلاة إلى بيت المقدس وصورها لم ترفع بالناسخ؛ لإمكان وقوعها، وإنّما ارتفع وجوبها، ورفع حكم البراءة الأصليّة بإيجاب الصلاة مثلاً أو بتحريم الخمر لا يسمّى نسخاً.

ولا يشترط تناول لفظ «المنسوخ» للحكم المنسوخ الذي دلّ الناسخ على رفعه، بمعنى أن يكون موضوعاً له، أو لما هو جزؤه، أو لملزومه، بل لو عُلم استمرار الحكم بقرينة خارجة عن الخطاب ساوى ما علم استمرار الحكم فيه، من ظاهر الخطاب في صحّة ورود النسخ عليه.

ألا ترى أنّ الأمر لا يدلّ على التكرار، مع أنّه لو دلّت قرينة على إرادة التكرار منه ثمّ دلّ دليل على رفع الحكم عن بعض المراتب كان نسخاً اتّفاقاً مع عدم تناول اللفظ له.

وأمّا الثاني: فيشترط في الناسخ أن يكون دليلاً شرعيّاً لا عقليّاً؛ فإنّ ارتفاع الحكم بموت المكلّف وعجزه لا يسمّى نسخاً وإن يتراخى، وإلّا لكان تخصيصاً لما عرفت في حدّ النسخ، وأن يراد بالناسخ غير ما أُريد بالمنسوخ وإلّا لزم البداء.

ثمّ النسخ قد يكون لا إلى بدل[3]، فإن كان مضادّاً لحكم الأوّل كفى دليل ثبوته في رفع مضادّه، كنسخ وجوب التوجّه إلى بيت المقدس بالتوجّه إلى الكعبة، وإن كان مخالفاً غير مضادّ ـ كنسخ صوم عاشوراء بصوم شهر رمضان، ونسخ سائر الحقوق بالزكاة ـ لم يكفِ في نسخ الحكم الأوّل؛ لعدم المنافاة بينهما، بل يشترط وجود ما يدلّ على رفعه قولاً كان أو فعلاً أو تركاً.

---

١. النساء (٤): ١٥.

٢. سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ٨٥٢ ـ ٨٥٣، ح ٢٥٥٠.

٣. «فيشترط وجود ما يدلّ على زوال الحكم المنسوخ من لفظ أو فعل أو ترك، وقد يكون إلى بدل».

[البحث الخامس في جواز نسخ الشيء قبل فعله]

قال :

البحث الخامس : يجوز نسخ الشيء قبل فعله إجماعاً ، فإنّ العاصي والكافر مخاطبان بالناسخ والمنسوخ .

وهل يجوز نسخه قبل حضور وقته ؟ المعتزلة على المنع ، خلافاً للأشعريّة .

لنا : لو جاز ذلك لزم البداء ؛ إذ شروط البداء أربعة ، وهي اتّحاد الفعل والوجه والوقت والمكلّف ، وهي ثابتة هنا ، ولأنّ الفعل بالنسبة إلى ذلك الوقت إن كان حسناً استحال النهي عنه ، أو قبيحاً فيستحيل الأمر به .

لا يقال : نمنع اتّحاد المتعلّق ؛ لتناول النهي مثل تناول الأمر ، أو لتناول الأمر بالاعتقاد والنهي بالفعل .

لأنّا نقول : المتماثلان يستحيل كون أحدهما مصلحة في وقت ، والآخر مفسدة فيه . والأمر الأوّل يتناولهما وكذا النهي ، ولامتناع التمييز بينهما ، فيستحيل الأمر بأحدهما والنهي عن الآخر ، وأمّا تناول الأمر الاعتقاد فليس كذلك ؛ لأنّ لفظ الأمر يتناول الفعل ، ولو سلّم فلا نزاع ؛ لتغاير متعلّق الأمر والنهي .

احتجّوا بأنّ إبراهيم عليه السلام أمر بالذبح ولم يفعل للفداء ، ولأنّ السيّد قد يأمر عبده بفعل بشرط ألّا ينهاه ، ولاحتمال كون الفعل والأمر مصلحةً قبل النسخ ثمّ تتغيّر مصلحة الأمر خاصّةً .

والجواب : المنع من أمر إبراهيم عليه السلام بالذبح ؛ لقوله تعالى : ﴿ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ﴾ . نعم ، إنّه أُمر بمقدّماته ، وهي مع ظنّ الأمر به بلاء عظيم ، والفداء عن ظنّه أنّه يؤمر بالذبح .

سلّمنا لكن قد ورد أنّه ذبح لكنّ الله تعالى يوصل ما يقطعه ، والسيّد إنّما يحسن منه ، لجواز البداء عليه بخلافه تعالى ، وحسن الأمر تابع لحسن الفعل .

[تهذيب الوصول ، ص ١٨٨ ـ ١٨٩]

أقول: مذهب مجوّزي النسخ جوازه قبل التمكّن من فعله وحضور وقته، فعل أو لا؛ لجواز كونه مفسدةً في وقت ومصلحةً في آخر، والمطيع والعاصي متساويان في تناول الخطاب بالناسخ والمنسوخ لهما، فاسقاً كان العاصي أو كافراً، والنسخ متحقّق في حقّهما وإن لم يفعلا، أمّا قبل حضور وقته، كصلاة عند غروب الشمس، ثمّ قال عند الزوال: لا تصلّوا شيئاً، فمنع منه أصحابنا[1] وجمهور المعتزلة[2] وأبو بكر الصيرفي من الشافعيّة[3] وبعض الحنابلة[4] وجوّزه الأشاعرة وأكثر الشافعيّة.

لنا: لو جاز لزم البداء ـ أي ظهور الشيء بعد خفائه على الله تعالى ـ لأنّ شروطه التي يتحقّق معها أربعة: اتّحاد الفعل ووقته ووجهه والمكلّف، وهي متحقّقة هنا.

ويشكل بأنّ المراد باتّحاد الفعل إن كان اتّحاده مع اتّحاد مشخّصاته استغنى عن ذكر اتّحاد الوقت، وإلّا احتاج إلى ذكر المكان؛ لاختلاف الفعل باختلافه، ولأنّ الفعل إن كان مصلحةً لم ينه عنه؛ لثبوتها، ولأنّها علّة طلبه، وهي ثابتة فيستمرّ الطلب وإلّا لم يؤمر به؛ ولذا لو خلا عنهما لاستحالة إيجاب ما لا وجه لمقتضي وجوبه اعترض بمنع اتّحاد المتعلّق؛ لجواز أن يكون متعلّق النهي مثل متعلّق الأمر لا نفسه، أو أنّ متعلّق الأمر اعتقاد وجوب الفعل أو العزم عليه، ومتعلّق النهي نفس الفعل.

وأُجيب بأنّ حكم المثلين يجب اتّحاده عند اتّحاد باقي الأربعة فيمتنع مصلحة أحدهما ومفسدة الآخر، فيكون الأمر الأوّل متناولاً لهما على البدل لا الجمع؛

---

١. منهم السيّد المرتضى في الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ٤٤١؛ والشيخ في العدّة في أُصول الفقه، ج ٢، ص ٥١٩.

٢. حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ١١٥.

٣. حكاه عنه الشيرازي في شرح اللمع، ج ١، ص ٤٨٥؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ١١٥، والعضدي في شرح مختصر المنتهى، ج ٢، ص ١٩٠.

٤. نقله عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ١١٥؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٢٥٦.

لاستحالة الجمع بين المثلين، ولأنّ المكلّف لا يميّز أحدهما عن الآخر، فأمره بأحدهما ونهيه عن الآخر في وقت تكليف بالمحال[١]. ولفظ المأمور به كالصلاة مثلاً ظاهر في نفس الصلاة، فاستعماله في الاعتقاد أو العزم خلاف الظاهر بلا قرينة، وقد تقدّم بيان امتناعه.

سلّمنا، لكنّه خروج عن المتنازع فيه؛ لأنّ متعلّق الأمر إذن مغاير لمتعلّق النهي، والنزاع فيما إذا اتّحدا.

قالوا: وقع؛ لأنّ إبراهيم فداه بذبح عظيم، ولو وقع ما أُمر به لم يفد، وهو دليل النسخ؛ لاستحالة إخلاله عليه السلام بالواجب، ولأنّ النبيّ ﷺ لمّا رفع إليه عوف بن مالك الأشجعي أنّ خالد بن الوليد منع سلباً للقاتل أمر خالداً بردّه، فقال له بعد القصّة: «لا تردّه هل أنتم تاركون لي أُمرائي؟ لكم صفوة أمرهم، وعليهم كَدَرُه»[٢]. ويحسن قول السيّد لعبده: «خط الثوب بشرط ألّا أنهاك عن خياطته»، فكذا من الشارع، ولجواز رجوع المصلحة والمفسدة إلى الأمر والنهي وإن كان الفعل مصلحةً في وقتهما.

والجواب: أُمر بالمقدّمات كالاجتماع وأخذ المدية، وهو مع حصول الظنّ الغالب بالأمر بالذبح بلاء مبين، ويؤيّده قوله تعالى: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ﴾[٣]. ولو فعل بعض ما أُمر به لقال: قد صدّقت بعض الرؤيا. والفداء عمّا حصل في ظنّه من أمره بالذبح.

سلّمنا، لكن روي «أنّه ذبح فوصل الله تعالى ما كان يقطعه»[٤].

لا يقال: وكان لا يحتاج إلى الفداء.

قلنا: نمنعه؛ لأنّ الفداء ليس عن نفس الذبح بل عن إزهاق الروح وإبطال الحياة المترتّب عليه، والخبر من باب الآحاد؛ ولعلّه عليه السلام عوّض القاتل عنه برضاه

---

١. راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٣٠.

٢. مسند أحمد، ج ٧، ص ٤٣ ـ ٤٤، ح ٢٣٤٧٧؛ سنن أبي داود، ج ٣، ص ٧١ ـ ٧٢، ح ٢٧١٩.

٣. الصافّات (٣٧): ١٠٥.

٤. المحصول، ج ٣، ص ٣١٤ و ٣١٧؛ الإحكام في أُصول الأحكام للآمدي، ج ٣، ص ١١٦؛ نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٣٦.

لمصلحة، ونمنع الملازمة في الثاني، وظاهر أنّ علّة حسن ذلك من سيّد العبد جواز البداء عليه، وتجويز ظهور مفسدة في المأمور به، وذلك ممتنع في حقّه؛ لكونه عالماً لكلّ معلوم، والأمر إنّما حسن باعتبار حسن الفعل المأمور به، فإذا فرضت مصلحة الفعل باقية كان حسنه باقياً، وأيضاً فاستلزام الأمر المفسدة مع بقاء مصلحة الفعل يوجب رفع الأمر لا النهي عن الفعل؛ لأنّ فيه تفويتاً لتلك المصلحة، والصورة المذكورة تتضمّن النهي عمّا أُمر به وإن كان المتنازع أعمّ من ذلك وهو نسخ الشيء قبل فعله، فإنّه أعمّ من كونه بالنهي عنه أو بإباحة تركه.

والعجب أنّ الأشاعرة ذهبوا إلى أنّ الأمر إنّما يتوجّه على المأمور عند مباشرته الفعل المأمور به، وها هنا صرّحوا بأنّ الأمر كان موجوداً قبل الفعل ومصلحةً، ثمّ صار مفسدةً قبل الفعل أيضاً. وقالوا: إنّ الأمر السابق على الفعل إعلام وإخبار للمكلّف، بأنّه مكلّف بالفعل في وقته، فيلزمهم الكذب على الشارع بتقدير نسخه قبل ذلك الوقت.



[البحث السادس في جواز نسخ الشيء لا إلى بدل]

قال:

البحث السادس: يجوز نسخ الشيء لا إلى بدل، كآية تقديم الصدقة على المناجاة، وقوله تعالى: ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ﴾ لا يدلّ على مطلوبهم؛ لجواز كون العدم خيراً من ثبوت الحكم في وقت نسخه، أو أنّ المراد بـ ﴿ خَيْرٍ مِّنْهَآ ﴾ في اللفظ؛ إذ هو المفهوم هنا.

ويجوز نسخ الشيء إلى أثقل، كما في الصوم الناسخ للتخيير بينه وبين الفدية، والحبس منسوخ بالجلد، وصوم عاشوراء بصوم رمضان.

قالوا: الخير أخفّ. وجوابه: بل الأكثر ثواباً. ويجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس؛ لأنّهما عبادتان لا تلازم بينهما، وقد وجد في الاعتداد بالحول، والرجم للشيخين.

ويجوز نسخ المقيّد بالتأبيد؛ لأنّه كالعموم القابل للتخصيص، ولأنّ شرط النسخ

الدوام، فلا تعاند بين الشيء وشرطه، والخبر إن امتنع تغيير مخبره، كحدوث العالم امتنع نسخه، وإلّا جاز مثل: عمّر نوح ألف سنة، ثمّ تبيّن من بعد ﴿ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا ﴾، والكذب غير لازم؛ لأنّ الناسخ دلّ على أنّ المراد البعض، كما دلّ النهي الناسخ للأمر على أنّ المراد بالأمر البعض. وامتنع في مثل: «أهلك الله عاداً»، و «لم يهلكهم»؛ لاتّحاد المخبر عنه.

ويجوز نسخ الإخبار عن الشيء؛ لأنّه لا استبعاد في أن يزيل الله تعالى عنّا التكليف بالإخبار عن الشيء حتّى الخبر عن التوحيد، كما منع الجنب القرآن، وصدق الخبر لا يمنع من زوال التعبّد به إذا اشتمل على مفسدة، ولا يجوز نسخه بالإخبار بنقيضه مع امتناع تغيّره، والعلم الذي علم وجوبه ـ لكونه مصلحةً لا تتغيّر كالمعرفة ـ لا يجوز نسخه، ويجوز في غيره إذا اشتمل على وجه قبيح.

[تهذيب الوصول، ص ١٨٩ ـ ١٩٢]



أقول: هنا مسائل:

الأولى: المشهور جواز النسخ لا إلى بدل، خلافاً للأقلّ[١].

لنا: جواز اشتمال المنسوخ حال النسخ على مفسدة، فيجب رفعه، فإذا لم يشتمل البدل على المصلحة لم يجب إثباته، ولوقوعه فيما ذكر، ونسخ تحريم ادّخار لحم الأضاحي، ووجوب الإمساك ليلاً بعد الإفطار لا إلى بدل.

قالوا: قال الله تعالى: ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ﴾[٢].

والجواب: عدم الحكم قد يكون خيراً من ثبوته في وقت نسخه؛ إذ المراد بـ «الخير» ما هو أكثر ثواباً، أو نقول: إنّ المراد نسخ لفظ الآية، ولهذا قال: ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ﴾، وليس للحكم ذكر، فيكون المراد ما هو أفصح منها أو مثلها في الفصاحة.

ويشكل الأوّل؛ من حيث إنّ العدم شرّ، فلا يكون خيراً، ولأنّه لا يوصف كونه

---

١. هم بعض المعتزلة. راجع الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٢٦١.

٢. البقرة (٢): ١٠٦.

مأتياً به، ولا يحصل بالفاعل، ولعدم الفائدة في ذلك؛ لأنّ كلّ أحد يعلم أنّ رفع كلّ شيء يوجب تحقّق نقيضه، ولأنّه رتّب «الإتيان» على «النسخ» الذي هو رفع الحكم، فيجب مغايرته له.

الثانية: يجوز نسخ الشيء إلى أثقل، وهو مذهب الأكثر، خلافاً لبعض الشافعيّة[1] ولبعض الظاهريّة[2]. وجوّزه قوم، ومنعوا من وقوعه[3].

لنا: وقوعه في تخيير المكلّف في ابتداء الإسلام بين الصوم والفدية، ثمّ نسخ بتعيّن الصوم، وهو أشقّ. ولأنّه أوجب الحبس في البيوت والتعنيف حدّاً على الزنى، ونسخ ذلك بالجلد والجزّ والتغريب في حقّ البكر، والرجم بالحجر في حقّ المحصن وهو أشقّ، ونسخ صوم عاشوراء بصوم شهر رمضان وهو أشقّ، ونسخ العفو والصفح عند كثير من المفسّرين بالقتال وهو أشقّ.

احتجّوا بقوله تعالى: ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ ﴾، أي أخفّ، ﴿ أَوْ مِثْلِهَآ ﴾[4]، أي مساوٍ.

والجواب: بل الخير الأكثر ثواباً، والمثل المساوي في الثواب.

الثالثة: يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وعكسه، خلافاً لشاذّ من المعتزلة[5].

لنا: استقلال كلّ منهما بالعبادة؛ لجواز الانفكاك؛ فإنّ القراءة بمجرّدها موجبة للأجر؛ لقوله ﷺ: «من قرأ القرآن فأعربه فله بكلّ حرف عشر حسنات»[6]، والقيام بالعبادات المشتمل عليها القرآن موجب لحصول الثواب وإن تجرّد عن تلاوة ما دلّ عليها منه، ويجوز كون بقاء الحكم مشتملاً على مصلحة دون التلاوة،

١ـ٣. حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ١٢٥؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٤٥.

٤. البقرة (٢): ١٠٦.

٥. حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ١٢٨؛ والعضدي في شرح مختصر المنتهى، ج ٢، ص ١٩٤.

٦. لم نعثر عليه في الجوامع الحديثيّة بعينه. نعم، نقله الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ١٢٨؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٤٧.

ولوقوعه في الاعتداد بالحول. و «الشيخ» و «الشيخة».

قالوا: بقاؤها بدون الحكم يوهم بقاؤه، فيؤدّي إلى الجهل، ولخلوّ القرآن عن الفائدة، ونسخ التلاوة دونه مشعر بزواله؛ لأنّ الآية وسيلة إلى معرفة الحكم، وارتفاعها يوهم توهّم زوال حكمها، فيؤدّي إلى الجهل أيضاً.

والجواب: الوهم إذا لم يقم دليل على نسخه، والفائدة حصول الثواب، وجواز اشتمالها على حكمة يعلمها الله تعالى وهو خفيّ عن البشر، وكذا لا يتوهّم ارتفاع الحكم عند نسخ التلاوة مع بقاء مقتضيه، وعدم طريان ما ينافيه.

الرابعة: يجوز نسخ المؤبّد؛ لأنّ لفظ «التأبيد» يستغرق المستقبل كالعامّ، فيكون كالتخصيص، والجامع الحكمة الداعية إلى التخصيص، ولأنّ تطرّق النسخ إلى الحكم مشروط بدوامه لولا الناسخ؛ فإنّ المطلق والمقيّد بغاية معيّنة لا ينسخ، والشيء لا يعانده شرطه.

قالوا: هو كالنصّ على المأمور به في كلّ وقت.

والجواب: منع المساواة؛ لقبول الأوّل التخصيص بالاستثناء وغيره، بخلاف الثاني.

الخامسة: منع الجبّائيّان و [مَن] تابعهما من جواز نسخ الخبر[1]، خلافاً لأبي عبد الله وقاضي القضاة والمرتضى وأبي الحسين[2].

وفصّل آخرون بأنّ النسخ إمّا لمدلول الخبر أو لماهيّته. والأوّل إن صحّ تغيّره ـ كالشيء المعيّن واجب أو ندب، أو زيد مؤمن وعمرو كافر ـ جاز نسخه عند تغيّره إمّا بالمنع من الإخبار به، أو بالإخبار بنقيضه إذا تغاير الوقت، وإن كان ممّا يمتنع

---

١. نقله عنهما أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ٣٨٩؛ والرازي في المحصول، ج ٣، ص ٣٢٥؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ١٣١.

٢. راجع المعتمد، ج ١، ص ٣٨٧ ـ ٣٨٩؛ والذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ٤٢٧؛ والإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ١٣١؛ والإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٢٦٨.

تغيّره مثل: «العالم محدث» لم يجز في الأصحّ عندنا وعند المعتزلة؛ لأنّه يكون كذباً والله تعالى منزّه عنه[1].

هذا إذا أُريد بنسخ الشيء الإخبار بنقيضه لو[2] اتّحد وقتهما. أمّا إذا أُريد به رفع حكم الخبر، أعني وجوب الإخبار به أو ندبه أو إباحته جاز مطلقاً، حتّى يجوز تحريم الإخبار بالتوحيد والرسالة في بعض الأحوال؛ لاشتماله على مفسدة، كما يحرم على الجنب والحائض قراءة بعض القرآن، وكونه صدقاً لا يمنع من زوال التعبّد بالإخبار، وهذا نسخ لماهيّة الخبر.

وكذا يجوز نسخ ببيان المراد منه مثل: «عمّرت نوحاً ألف سنة»، ثمّ بيّن أنّه إنّما «عمّره ألف سنة إلّا خمسين عاماً».

ويشكل بأنّ هذا ليس نسخاً؛ إذ ليس المرتفع به حكماً شرعيّاً وإنّما هو بيان إرادة المجاز من قوله: «ألف سنة»، وتفسير المراد به.

قيل:

ومن نسخ الخبر ما روي عن ابن عبّاس أنّ قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ وَٱلصَّـٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ﴾[3] الآية، منسوخ بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَـٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾[4].

قال الطبرسي:

وهو بعيد؛ إذ الخبر لا يتصوّر فيه النسخ؛ لعدم كونه حكماً شرعيّاً يتغيّر بتغيّر المصلحة. فالأولى منع صحّته عن ابن عبّاس[5].

قال الجبّائيّان: تطرّق النسخ إلى الخبر يوهم الكذب. ولأنّه لو جاز لجاز [أن

١. وللقول بالتفصيل راجع الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ١٣١؛ ونهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٥١؛ وشرح مختصر المنتهى، ج ٢، ص ١٩٥.

٢. ما أثبتناه من «ن»، وفي سائر النسخ: «أو اتّحد» بدل «لو اتّحد».

٣. البقرة (٢): ٦٢.

٤. قاله الطبرسي في مجمع البيان، ج ١، ص ١٢٧، ذيل الآية ٦٢ من البقرة (٢). والآية الثانية في آل عمران (٣): ٨٥. والظاهر أنّ هذا نسخ الآية بالآية لا نسخ الخبر، فتأمّل.

٥. مجمع البيان، ج ١، ص ١٢٧، ذيل الآية ٦٢ من البقرة (٢).

يقول] : « أهلك الله عاداً » [ثمّ يقول :] « ولم يهلكهم »[١].

والجواب معارض بإيهام النسخ في الأمر المبتدإ، ولأنّ المدلول لمّا يكثر والخبر شامل للجميع صحّ كون الناسخ دالّاً على أنّ المراد بـ«الخبر» بعض مدلوله لا جميعه، كما أنّ النهي الناسخ للأمر يدلّ على أنّ المراد بـ«الأمر» بعض الأوقات، وإهلاك عاد لا يتكرّر؛ لاستحالة التعدّد في إهلاكهم فـ« أهلك عاداً » لا يتناول إلّا المرّة، فقوله بعد ذلك : « ما أهلكهم » يرجع إلى المرّة، فيكون كذباً.

أمّا لو قال : المراد إهلاك بعض عاد جاز، لكنّه لا يكون نسخاً بل تخصيصاً؛ لأنّه متعلّق بالأشخاص لا بالأزمان.

السادسة : العلم إن وجب لمصلحة لازمة فيه ـ أن لا يتغيّر[٢] بتغيّر الأزمان والأشخاص والأحوال ـ كان وجوبه دائماً واستحال نسخه؛ لأنّ فيه تفويتاً لتلك المصلحة، وذلك كوجوب معرفة الله تعالى وصفاته، وإلّا جاز نسخه عند اشتماله على نوع قبح، أو عند خلوّه من المصلحة الباعثة على إيجابه، كالعلم بالكتب المنسوخة، وتفاصيل أحكام الشرائع المتقدّمة، وهو مذهب المعتزلة خلافاً للأشاعرة.

[البحث السابع في ما ينسخ به الكتاب والسنّة]

قال :

البحث السابع : يجوز نسخ الكتاب بمثله، كالعدّة، وبالسنّة المتواترة؛ لأنّهما قطعيّان تعارضا، ولا يجوز العمل بهما، ولا إهمالهما، ولا العمل بالمتقدّم، فتعيّن المتأخّر.

احتجّ الشافعي بقوله تعالى : ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ ﴾ أسند الإتيان الذي هو الناسخ إليه، ووصفه بالخيريّة أو المساواة، وإنّما يتحقّق في القرآن وأبعاضه، وبقوله : ﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾، والناسخ ليس بمبيّن، وبقوله : ﴿ قُلْ مَا يَكُونُ لِيَ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن

١. نقله عنهما أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ٣٨٩؛ والرازي في المحصول، ج ٣، ص ٣٢٥ـ٣٢٧؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٣، ص ٥٥.

٢. في «ن» : «لا يتغيّر» بدل «فيه أن لا يتغيّر».

تِلْقَآيِ نَفْسِيٓ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ ﴾.

والجواب: لا يلزم أن يكون المأتيّ به ناسخاً، خصوصاً وقد رتّب على النسخ، ولأنّ السنّة منه، والنسخ من البيان؛ لأنّه تخصيص بالأزمان، فهو بيان مدّة العبادة، أو المراد بـ «البيان» التبليغ، وهو أولى؛ لاقتضائه العموم، بخلاف ما قصدوه؛ لاختصاصه بالمجمل، وإنكار التبديل منه يدلّ على أنّه بوحي من الله بقرآن أو سنّة، أمّا نسخه بخبر الواحد فلا؛ لإجماع الصحابة على ترك خبر الواحد إذا رفع حكم الكتاب.

احتجّ الظاهريّون بقياس النسخ على التخصيص، ولأنّه دليل عارض المتواتر وهو متأخّر، ولوقوعه في تحريم أكل لحم كلّ ذي ناب الناسخ بقوله: ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ ﴾، وكذا نسخ قوله: ﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ ﴾ بـ «لا تُنكح المرأة على عمّتها ولا على خالتها». وأهل قبا قبلوا خبر الواحد في نسخ القبلة.

والجواب: الإجماع فرّق بين التخصيص والنسخ، والمتواتر مقطوع في متنه بخلاف الخبر، فلا مساواة، فلا يعارضه، ونفي الوجدان إلى تلك الغاية لا يدلّ على العدم فيما بعد، وتحريم نكاح العمّة والخالة مخصّص لا ناسخ، وأهل قبا جاز أن يكون سمعوا الصياح في المسجد؛ لقربهم منه.

ويجوز نسخ السنّة بالكتاب؛ لأنّ الاستقبال ناسخ للتوجّه إلى بيت المقدس الثابت بالسنّة. وقوله: ﴿ فَٱلْـَٰٔنَ بَـٰشِرُوهُنَّ ﴾، وهي ناسخة لتحريم المباشرة، وليست في القرآن، وصوم شهر رمضان ناسخ لعاشوراء، وصلاة الخوف ناسخة لتأخيرها حتّى ينقضي القتال.

احتجّ الشافعي بقوله: ﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾، والناسخ بيان، فيكون كلّ منهما بياناً للآخر.

والجواب أنّه لا يدلّ على حصر كلامه في البيان، وما تقدّم. ويجوز نسخ السنّة المتواترة بمثلها، والآحاد بمثلها؛ لقوله ﷺ: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها»، وخبر الواحد بالمتواتر، وبالعكس؛ عقلاً وسمعاً[1].

[تهذيب الوصول، ص ١٩٢ ـ ١٩٥]

---

١. في تهذيب الوصول: «لا سمعاً» بدل «وسمعاً».

أقول: لمّا فرغ من البحث عن المنسوخ باعتبار متعلّقه ـ أعني الفعل وعوارضه ـ شرع في البحث عن الناسخ، وهو إمّا الكتاب، أو المتواتر، أو الآحاد، وكذا المنسوخ فهي تسعة:

الأوّل: نسخ الكتاب به، وهو جائز إلّا ما مرّ من خلاف أبي مسلم.

الثاني: نسخه بالمتواتر، وهو جائز عند أكثر المتكلّمين من المعتزلة والأشاعرة والإماميّة، ومن الفقهاء مالك[١]، وأصحاب أبي حنيفة[٢] وابن سريج[٣].

ومنعه الشافعي[٤] وأحمد[٥] وكثير من الظاهريّة.

لنا: دليلان قطعيّان[٦]... إلى آخره.

احتجّ الشافعي بقوله: «نأتِ»؛ أسند الإتيان إليه، وهي إنّما تتحقّق في القرآن لا السنّة؛ لأنّها كلام الرسول ﷺ، ولأنّه وصفه بالخيريّة أو المساواة، وليست السنّة كذلك، ولاقتضائه عرفاً كونه من جنس المنسوخ، كقوله: «ما آخذ من ثوب آتيك بخيرٍ منه أو مثله»، ولأنّ السنّة مبيّنة، والناسخ ليس مبيّناً، لقوله تعالى: ﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾[٧]، والناسخ رافع، ولقوله: ﴿ قُلْ مَا يَكُونُ لِيَ أَنْ أُبَدِّلَهُ ﴾[٨]، والنسخ تبديل للمنسوخ[٩].

---

١. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ١٣٨.
٢. حكاه عنهم البصري في المعتمد، ج ١، ص ٣٩٣؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ١٣٨.
٣. حكاه عنه الشيرازي في شرح اللمع، ج ١، ص ٥٠١؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ١٣٨.
٤. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٣، ص ٣٤٧.
٥. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ١٣٨؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٧٦.
٦. أي بالكتاب، والسنّة المتواترة.
٧. النحل (١٦): ٤٤.
٨. يونس (١٠): ١٥.
٩. حكاه عنه العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٧٧ ـ ٧٩.

والجواب: قال أبو هاشم:

جاز أن يكون الخير غير الناسخ بل يجب؛ لأنّه تعالى رتّبه على النسخ وجعله مشروطاً به، فيتأخّر عن النسخ المتأخّر عن الناسخ، ولأنّه أثره فلو كان المأتيّ به هو الناسخ دار[1].

لا يقال: رتّب على النسخ الإتيان لا المأتيّ به.

فنقول: الإتيان متقدّم على المأتيّ به؛ لأنّه عبارة عن إيجاد مترتّب على النسخ فوجب ترتّب المأتيّ به على النسخ، وهو المدّعى.

وإسناد الإتيان إليه تعالى لا يدلّ على كونه ليس من السنّة؛ لأنّها منه تعالى؛ لقوله: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴾[2]، والخير الأكثر ثواباً، ويجوز كون امتثال الحكم المستفاد من السنّة أعظم ثواباً من المنسوخ، والمثال ضعيف، ومعارض بقول الملك لرعيّته: مَن يلقني منكم بحمد وشكر وثناء ألقه بخير منه.

ونمنع الكبرى في الثاني؛ لأنّ الناسخ بيان؛ إذ هو تخصيص في الأزمان، فيدخل تحت مطلق التخصيص الذي هو نوع من البيان، ولا منافاة بين الرفع والبيان؛ لانتهاء مدّته للزوم الثاني للأوّل، ثمّ نمنع انحصار السنّة في البيان، فجاز كون بعضها مبيّناً لبعض القرآن، وبعضها ناسخاً لبعض آخر.

سلّمنا، لكن نمنع أنّ المراد بـ«البيان» هنا بيان المجمل أو بيان إرادة خلاف الظاهر؛ لأنّ ذلك مختصّ ببعض القرآن؛ إذ فيه المستغني عن البيان كالمحكم، فلو كان مراداً لزم خلاف ظاهر العموم، وهو قوله: ﴿ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾[3] فيجب حمله على التبليغ والإظهار؛ ليشمل جميع القرآن، والثالث دلّ على أنّه لا يبدّل القرآن من تلقاء نفسه إلّا بوحي من الله من كتاب أو سنّة، بل الحقّ دلالتها على أنّ له ذلك بالمفهوم.

---

١. حكاه عنه العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٨٠.

٢. النجم (٥٣): ٣ـ٤.

٣. النحل (١٦): ٤٤.

الثالث: نسخ الكتاب بخبر الواحد جائز عقلاً عند الأكثر القائل بحجّيّته؛ لأنّهما دليلان... إلى آخره، ولعدم المانع من أن يتعبّدنا الله برفع حكم متواتر بما يصل إلينا من أخبار الآحاد.

واختلفوا في وقوعه فمنعه المحقّقون سمعاً، وجوّزه أهل الظاهر.

لنا: إجماع الصحابة على ترك خبر الواحد إذا عارض المتواتر من الكتاب والسنّة.

قال عليّ عليه السلام: «لا ندع كتاب ربّنا ولا سنّة نبيّنا بقول أعرابي بوّال على عقبيه»[1].

وقال عمر: لا ندع كتاب ربّنا وسنّة نبيّنا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت[2].

ويشكل بأنّ عليّاً عليه السلام وصف الراوي بما يدلّ على فسقه، وعدم قبول خبر مثل هذا الراوي لا يدلّ على عدم قبول خبر العدل الثقة، كما لو علّل بذلك ردّ شهادته، ولأنّه عليه السلام ردّ الخبر بعوارضه، وهو يفيد كونه غير مردود لذاته، وعمر علّل الردّ بكون المخبر امرأةً لا يدرى صدقت أم كذبت، ولا يلزم من ذلك ردّ مطلق الخبر، كما لو ردّ شهادتها.

احتجّ الظاهريّة بأنّه يجوز تخصيص المتواتر من الكتاب والسنّة بخبر الواحد فكذا نسخهما، والجامع رفع كلّ منهما بخبر مظنون، ولأنّ فيه جمعاً بين الدليلين، ولأنّ خبر الواحد دليل شرعي عارض المتواتر، وهو متأخّر عنه، فوجب تقدّمه عليه كغيره من الأدلّة الشرعيّة، ولوقوعه في قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾[3]

---

١. لم نعثر عليه في المصادر الروائيّة، ولكن ورد في بعض المصادر الأُصوليّة. فراجع الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ١٣٣؛ ونهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٨٧.

٢. صحيح مسلم، ج ٢، ص ١١١٩، ح ١٤٨٠/٤٦ مع اختلاف في العبارة.

٣. الأنعام (٦): ١٤٥.

بما نقل عنه ﷺ بالآحاد عن نهيه عن أكل كلّ ذي ناب من السباع[1] ونسخ قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾[2] بقوله ﷺ المنقول آحاداً: «لا تنكح المرأة على عمّتها ولا على خالتها»[3]. ولأنّ أهل قبا قبلوا نسخ القبلة بخبر الواحد ولم ينكره الرسول ﷺ عليهم في ذلك. وأمّا الثاني فظاهر.

والجواب: أنّ الإجماع من الصحابة فرق بين التخصيص والنسخ. فبطل القياس، والمتواتر مقطوع في متنه، وخبر الواحد مظنون فلا يكون مساوياً له، ومع تحقّق هذا التفاوت بينهما لا يتحقّق المعارضة.

ويشكل بأنّ خبر الواحد وإن كان مظنوناً في متنه إلّا أنّه مقطوع في دلالته، والمتواتر بالعكس. فتساويا كما قلناه في التخصيص، وعدم وجدانه فيما أُوحي إليه إلى تلك الغاية محرّماً غير الأشياء المذكورة لا يدلّ على أنّه لا يجد فيما يوحى إليه فيما بعد محرّماً غيرها؛ لأنّه لا يلزم من عدم تحريم ما عدا الأُمور المذكورة إباحته شرعاً، بل جاز كونه مباحاً بالأصل، فتحريمه فيما بعد لا يكون نسخاً؛ لأنّه رفع حكماً عقليّاً لا شرعيّاً. فلا يكون النهي عن أكل كلّ ذي ناب ناسخاً. والآية الثانية مخصّصة بقوله: «لا تنكح المرأة»؛ لتلقّي الأُمّة إيّاه بالقبول. وجاز إسماع النبيّ ﷺ أهل قبا من قبل ما يدلّ على تحويل القبلة إلى الكعبة. أو أنّه انضمّ إلى إخبارهم بذلك من القرائن ما اقتضى إفادة ذلك الإخبار العلم؛ حيث إنّهم قريبون من المسجد، فيسمعون الصياح وارتفاع الأصوات بحضرة الرسول ﷺ بأنّ القبلة قد استدارت.

الرابع والخامس: يجوز نسخ السنّة مطلقاً بالكتاب سواء كانت منقولةً بالتواتر أو بالآحاد. وهو قول الأكثر خلافاً للشافعي[4].

---

١. سنن أبي داود، ج ٣، ص ٣٥٥، ح ٣٨٠٢؛ سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ١٠٧٧، ح ٣٢٣٢.

٢. النساء (٤): ٢٤.

٣. الكافي، ج ٥، ص ٤٤٥، باب نوادر في الرضاع، ح ١١؛ تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٢٩٢، ح ١٢٢٩.

٤. نقله عنه الغزالي في المستصفى، ج ١، ص ٢٣٧؛ والرازي في المحصول، ج ٣، ص ٣٤٠؛ والآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٣، ص ١٣٥.

لنا: أنّه واقع فيكون جائزاً، أمّا الثاني فظاهر، وأمّا الأوّل؛ فلأنّ التوجّه إلى بيت المقدس كان واجباً في ابتداء الإسلام، وهو ثابت بالسنّة خاصّةً؛ إذ ليس في القرآن العزيز ما يدلّ عليه، وقد نسخ بقوله تعالى: ﴿ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ﴾[١].

فإن قلت: لِمَ لا يجوز استناد وجوب استقبال بيت المقدس إلى قرآن نُسِخَتْ تلاوته، أو أنّه نُسِخَ بالسنّة، والأمر باستقبال الكعبة لا ينافي ذلك؟

قلت: هذا مخالف للأصل، ولأنّ فتح هذا الباب يفضي إلى عدم العلم بالناسخ أصلاً.

ونُسخ تحريم المباشرة ليلاً ـ الثابت بالسنّة؛ لعدم وجود ما يدلّ عليه في القرآن ـ بقوله تعالى: ﴿ فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُواْ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ﴾[٢]. ولأنّ صوم عاشوراء كان واجباً بالسنّة كما ذكرناه، ثمّ نُسخ بصوم شهر رمضان بقوله تعالى: ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾[٣].

ويشكل بأنّ الأمر بصوم شهر رمضان غير منافٍ لصوم عاشوراء، فكيف يكون ناسخاً؟! بل الناسخ في الحقيقة ما دلّ على ارتفاع حكمه، سواء عيّن رمضان للبدليّة أو لا.

وجواز تأخير الصلاة في الحرب إلى انقضاء القتال كان ثابتاً بالسنّة؛ ولهذا قال يوم الخندق ـ وقد أخّر الصلاة ـ: «حشى الله قبورهم ناراً»[٤]، وقد نسخ ذلك الجواز بوجوب صلاة الخوف الثابت بالقرآن[٥].

---

١. البقرة (٢): ١٤٤.

٢. البقرة (٢): ١٨٧.

٣. البقرة (٢): ١٨٥.

٤. مسند أحمد، ج ١، ص ١٢٧، ح ٥٩٢؛ وص ١٣٢، ح ٦١٨؛ صحيح مسلم، ج ١، ص ٤٣٦ ـ ٤٣٧، ح ٦٢٧/٢٠٣ ـ ٦٢٩/٢٠٧؛ سنن أبي داود، ج ١، ص ١١٢، ح ٤٠٩؛ سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٢٢٤، ح ٦٨٤. وفي المصادر: «ملأ الله بيوتهم وقبورهم ناراً».

٥. البقرة (٢): ٢٣٩.

احتجّ الشافعي بقوله: ﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾، فلو نسخ كلامه بالقرآن لكان بياناً له[١].

والجواب ليس هنا ما يحصر كلامه في بيان المنزّل أو يدلّ على كون كلّ المنزّل محتاجاً إلى البيان مع بطلانهما إذا لم يرد بالبيان الإظهار، فجاز استفادة حكم شرعي من السنّة ثمّ نسخ بالكتاب وبالعكس، ولا يلزم كون كلّ منهما بياناً للآخر؛ لما مرّ من حمل البيان على التبليغ والإظهار، ولعدم دلالة «لتبيّن» على ما سينزل.

ثمّ الشافعي استدلّ على امتناع نسخ القرآن بالسنّة أنّ الناسخ ليس مبيّناً. واستدلّ على عكسه بأنّه مبيّن[٢]، وهو تناقض.

السادس: يجوز نسخ السنّة المتواترة بمثلها، وفاقاً؛ لأنّهما دليلان... إلى آخره.

السابع: يجوز نسخ الآحاد بمثلها لما قلناه، ولوقوعه في زيارة القبور[٣]، وقوله في شارب الخمر: «فإن شربها رابعة فاقتلوه»[٤] ثمّ حمل إليه من شربها رابعة فلم يقتله[٥]، وهما منقولان آحاداً.

الثامن: نسخ الآحاد بالمتواترة جائز قطعاً.

التاسع: نسخ المتواتر بالآحاد جائز عقلاً ممتنع سمعاً؛ لما مرّ في نسخ الكتاب بالآحاد.

---

١. حكاه عنه أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ٣٩١ ـ ٣٩٢؛ والرازي في المحصول، ج ٣، ص ٣٤٢ ـ ٣٤٣.

٢. حكاه عنه أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ٣٩١ ـ ٣٩٢؛ والرازي في المحصول، ج ٣، ص ٣٤٣ و ٣٥٠؛ والآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٣، ص ١٣٦ و ١٣٩.

٣. منها ما ورد في سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٥٠١، ح ١٥٧١؛ وسنن أبي داود، ج ٣، ص ٢١٨، ح ٣٢٣٥؛ السنن الكبرى، البيهقي، ج ٤، ص ١٢٨ ـ ١٢٩، ح ٧١٩٦ ـ ٧١٩٨ مع اختلاف يسير.

٤. كما ورد في سنن أبي داود، ج ٤، ص ١٦٤ ـ ١٦٥، ح ٤٤٨٢ ـ ٤٤٨٤؛ والمستدرك على الصحيحين، ج ٥، ص ٥٣٠ ـ ٥٣٣، ح ٨١٧٥ ـ ٨١٨٥.

٥. سنن أبي داود، ج ٤، ص ١٦٥، ح ٤٤٨٥.

[البحث الثامن في أنّ الإجماع لا ينسخ]

قال :

البحث الثامن : الإجماع لا ينسخ ؛ لأنّ دلالته متوقّفة على وفاة الرسول ﷺ ، فلا ينسخ بالكتاب ولا بالسنّة ؛ لأنّهما سابقان عليه فيقع باطلاً ؛ لأنّ إجماعهم على خلافهما خطأ ، ولا بالإجماع ؛ لأنّ الثاني إمّا أن يكون عن دليل فيكون الأوّل خطأً ، أو لا عنه فيكون الثاني خطأً ، وكذا لا ينسخ به ؛ لأنّه إن نسخ نصّاً كان خطأً أو إجماعاً لزم تخطئة أحدهما ، والإجماع عقيب الخلاف المستقرّ ليس بناسخ لتخيّر العامّي في الأخذ بأيّهما شاء ، بل مبيّن لزوال الشرط الأوّل ، والقياس لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً ؛ لأنّه ليس بحجّة عندنا ، وأمّا نسخ الفحوى دون الأصل فممتنع ، وإلّا انتقض الغرض ، وكذا العكس ؛ لأنّ بقاء التابع مع ارتفاع المتبوع محال ، ويجوز نسخهما معاً. [تهذيب الوصول، ص ١٩٥ ـ ١٩٦]



أقول : هنا مسائل :

الأولى في أنّ الإجماع لا يكون منسوخاً ، بمعنى أنّ الحكم المجمع عليه لا يتطرّق إليه النسخ ، وهو اختيار أكثر الأُصوليّين خلافاً لبعضهم[١].

لنا : أنّ الإجماع لا ينعقد إلّا بعد وفاة الرسول ﷺ ؛ لأنّه ما دام موجوداً لم ينعقد الإجماع من دونه ؛ لأنّه سيّد المؤمنين ، ومتى وجد قوله ﷺ لم يكن بقول غيره عبرة ، وحينئذٍ نقول : لو تطرّق النسخ إلى الإجماع لكان الناسخ له إمّا من الكتاب أو السنّة أو الإجماع ؛ إذ القياس ليس بحجّة على ما يأتي ، أمّا الكتاب والسنّة فلأنّهما لا بدّ وأن يكونا موجودين قبل الإجماع ؛ لاستحالة تجدّد الكتاب العزيز ، والسنّة بعد وفاة الرسول ﷺ ، وحينئذٍ يكون خلاف مقتضاهما خطأً ، فالإجماع عليه يكون إجماعاً على الخطإ وهو محال ؛ لما يأتي .

---

١. لم نعثر على قائله بخصوصه . نعم ، نسبه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام ، ج ٣، ص ١٤٤؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول ، ج ٣، ص ٦١ إلى قليل من العلماء .

وأمّا الإجماع فمحال؛ لأنّه إن كان الثاني لا عن دليل كان خطأً، وهو محال. وبتقدير جوازه لا يكون ناسخاً؛ لأنّه حينئذٍ ليس دليلاً شرعيّاً، وإن كان عن دليل كان الإجماع الأوّل خطأً؛ لأنّ ذلك الدليل لا بدّ وأن يكون من الكتاب والسنّة، وهما سابقان على الإجماع الأوّل ومنافيان له.

لا يقال: نسخ الإجماع للإجماع واقع فيكون جائزاً. أمّا الأوّل؛ فلأنّ الأُمّة إذا اختلفت على قولين فقد أجمعت على أنّ العامي يتخيّر في الأخذ بأيّهما شاء، فإذا اتّفقت بعد ذلك على أحدهما فقد أجمعت على زوال ذلك التخيير، وأمّا الثاني فظاهر.

لأنّا نقول: إجماع الأُمّة على تخيّر العامي مشروط ببقاء الخلاف، فإذا تحقّق الاتّفاق ارتفع الخلاف فارتفع الإجماع المشروط به؛ لوجوب عدم المشروط عند عدم شرطه، لا أنّ الإجماع دفعه.

ولقائلٍ أن يقول: لا نسلّم توقّف حجّيّة الإجماع على وفاة الرسول ﷺ فإنّ الرسول ﷺ أخبر أنّ أُمّته لا تجتمع على الخطأ[1]، ولا على ضلالة[2]. وحينئذٍ يتحقّق الإجماع من دون اندراج قوله ﷺ في أقوالهم؛ لأنّ لفظ «الأُمّة» لا يتناوله.

وما ذكروه من كون التخيير مشروطاً ببقاء الخلاف وكونه مرتفعاً؛ لارتفاع شرطه لا ينافي كونه منسوخاً، ولا كون الإجماع الثاني ناسخاً؛ لأنّ حكم الإجماع الأوّل ارتفع بارتفاع الخلاف الحاصل بالإجماع الثاني فيكون مرتفعاً؛ لأنّ المرتفع بالمرتفع بالشيء مرتفع بذلك الشيء.

على أنّ هذا وارد في كلّ حكم منسوخ؛ فإنّه مشروط بعدم ورود دليل يدلّ على نقيضه، فإذا ثبت ذلك الدليل ارتفع المنسوخ؛ لارتفاع شرطه، فإذا لم يكن ذلك نسخاً لم يتحقّق نسخ أبداً.

---

١. لم نعثر عليه في الجوامع الحديثيّة. نعم، نقله السيّد المرتضى في الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ٢، ص ٥١٠؛ وابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة، ج ٨، ص ١٢٣؛ وج ٢٠، ص ٣٤.

٢. سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ١٣٠٣، ح ٣٩٥٠؛ الجامع الصحيح، ج ٤، ص ٤٦٦، ح ٢١٦٧ مع اختلافٍ قليل.

الثانية : أنّ الإجماع لا يكون ناسخاً، خلافاً لعيسى بن أبان[١] والمرتضى[٢] وبعض المعتزلة[٣].

لنا : لو كان ناسخاً لكان المنسوخ به إمّا نصّاً أو إجماعاً.

والأوّل محال؛ لأنّ خلاف النصّ خطأ، فالإجماع عليه يكون إجماعاً على الخطأ.

والثاني محال أيضاً ؛ لما تقدّم من لزوم كون أحدهما خطأً.

الثالثة : القياس لا يكون منسوخاً ولا ناسخاً عندنا؛ لأنّه ليس بحجّة على ما يأتي؛ لأنّ الثابت به ليس حكماً شرعيّاً فلا ينسخ وليس بدليل فلا ينسخ.

هذا إذا لم يكن منصوص العلّة ولم يكن الحكم في الفرع أقوى من الأصل، كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف، وأمّا إذا كان أحدهما جاز كونه ناسخاً ومنسوخاً عند المصنّف (طاب ثراه) وموافقيه، وأمّا عند الجمهور القائلين بأنّه حجّة مطلقاً فجوّزوا نسخه بالنصّ في حياة الرسول ﷺ وبعده بالإجماع؛ لجواز نصّه على خلاف الحكم المستفاد من القياس السابق، وكذا إذا اختلفت الأُمّة على قولين قياساً ثمّ أجمعت على أحدهما كان ذلك ناسخاً لذلك القياس.

وأمّا كون القياس ناسخاً فلا يجوز نسخه للنصّ، ولا للإجماع اتّفاقاً، ويجوز نسخه لقياس آخر، كما لو اقتضى القياس حكماً مخصوصاً، ثمّ نصّ الشارع على صورة مشاركة لمحلّ ذلك الحكم في وصف بما يناقض ذلك الحكم ونصّ على علّة ذلك الوصف؛ فإنّه يكون ناسخاً للأوّل، كما لو حكم بإباحة النبيذ قياساً على الدبس مثلاً ثمّ نصّ الشارع على تحريم الخمر لعلّة كونه مسكراً، وهو وصف حاصل في النبيذ حكم بتحريمه، وكان ذلك ناسخاً للحكم الأوّل.

---

١. نقله عنه الرازي في المحصول، ج ٣، ص ٣٥٧؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ١٤٥.

٢. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ٤٥٦ ـ ٤٥٧.

٣. حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ١٤٥؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٩١.

ومنع بعض القائلين بالقياس من نسخه كعبد الجبّار والحنابلة؛ لأنّ القياس يتبع الأُصول فلم يجز رفعه مع ثبوتها؛ إذ لا يتصوّر رفع حكم مع بقاء أصله. وقال:

إن علمت علّته جاز نسخه؛ لأنّ النبيّ ﷺ لو نصّ على أنّ علّة تحريم البرّ هي الكيل وأمر بالقياس لكان ذلك كالنصّ على تحريم الأرز المستفاد من العلّة المنصوص عليها ويمنع من حلّ البرّ[١].

وقال أبو الحسين:

إن وجد القياس في زمنه ﷺ بأن ينصّ على أصل تحريم البرّ به متفاضلاً وتعبّدنا بالقياس. فإذا اقتضى حرمة بيع الأرز قياساً على البرّ أمكن نسخه إمّا بالنصّ، كما لو نصّ على إباحة التفاضل في الأرزاق بالقياس، كما لو قيس به على بعض من المأكولات الأُخر؛ لأجل أمارة أقوى من أمارة التحريم، وإن كان بعده كان لاجتهاد مجتهد إلى شيء بالقياس، فيجوز له نسخه؛ إمّا بقياس آخر أرجح، أو يطّلع شخص على نصّ متقدّم أو إجماع متقدّم، وهذا كلّه إنّما يتأتّى عند المصوّبة[٢].

الرابعة: اتّفقوا على جواز نسخ الفحوى مع أصله، كما في قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾[٣] الدالّ بفحواه على تحريم الضرب برفع تحريم التأفيف والضرب معاً.

وهل يجوز نسخ الفحوى دون أصله أو بالعكس؟ منع منهما المصنّف.

أمّا الأوّل؛ فلأنّه نقض الغرض من حكم الأصل؛ إذ الغرض من قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾[٤] إعظام الوالدين، فرفع تحريم ضربهما معاً ينافي ذلك، ولأنّ الفحوى ألزم للأصل، فيكون رفعه مستلزماً لرفعه، وهو مذهب أبي الحسين[٥]،

---

١. حكاه عنه وعنهم أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ١، ص ٤٠٢؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٦٣ ـ ٦٤.

٢. المعتمد، ج ١، ص ٤٠٢ ـ ٤٠٣.

٣ و ٤. الإسراء (١٧): ٢٣.

٥. المعتمد، ج ١، ص ٤٠٤ ـ ٤٠٥.

وتردّد عبد الجبّار، فمنع تارةً لما قلناه، وجوّز أُخرى؛ لأنّ ذلك يجري مجرى التنصيص على تحريمه وتحريم الضرب[1]. فكأنّه قال: «لا تقل لهما أُفٍّ ولا تضربهما»، ولا يلزم من رفع أحد التحريمين رفع الآخر.

وأمّا الثاني: وهو نسخ الأصل دون فحواه؛ فلأنّ الفحوى تابع لأصله، وارتفاع الأصل يستلزم ارتفاعه.

[البحث التاسع في أنّ زيادة العبادة ليست نسخاً]

قال:

البحث التاسع: زيادة عبادة على العبادات ليس نسخاً. وأمّا الزيادة على النصّ في العبادة الواحدة فعند الحنفيّة نسخ، وليست نسخاً عند الشافعي، وأحسن ما قيل هنا تفصيل أبي الحسين وهو أنّ البحث هنا يتعلّق بأُمور ثلاثة:

[الأوّل:] كون الزيادة هل تقتضي زوال شيء أم لا؟

والحقّ ذلك؛ لأنّها أقلّ ما تقتضي زوال عدمها.

الثاني: أنّ هذا الزوال هل يسمّى نسخاً؟

الحقّ أنّ الزائل إن كان حكماً شرعيّاً وكان المزيل متراخياً فهو نسخ، وإلّا فلا.

الثالث: هل يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس؟

والحقّ أنّ الزائل إن كان حكم العقل جاز، وإلّا فلا، إلّا أن يجوز نسخ الزائل بالظنّي. فزيادة التغريب أو عشرين لا يزيل إلّا نفيهما الثابت عقلاً؛ لأنّ إيجاب الثمانين مشترك بين نفي الزائد وعدمه، فليس نسخاً، فجاز ثبوته بخبر الواحد وإيجاب الثمانين وكونها كمال الحدّ وتعلّق ردّ الشهادة عليها تابعٌ لنفي وجوب الزيادة، كما لو زيد على الفرائض الخمس؛ لتوقّف الخروج عن العهدة وقبول الشهادة على فعله مع جوازه بخبر الواحد.

أمّا لو كان الثمانون كمال الحدّ لم يقبل في الزيادة خبر الواحد.

---

١. نقله عنه أبو الحسين في المعتمد، ج ١، ص ٤٠٥؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ١٤٩ـ ١٥٠.

وتقييد الرقبة بالإيمان إن تأخّر كان نسخاً ؛ لعموم الكتاب الدالّ على جواز عتق الكافر ، فلا يقبل فيه خبر الواحد ، وإن قارن كان تخصيصاً يقبل فيه ، وإباحة قطع رجل السارق ثانياً رافعة لحظره الثابت بالعقل ، فيجوز إثباتها بخبر الواحد ، والتخيير بين واجب معيّن وغيره رافع بحكم عقلي ؛ لأنّ قوله : أوجبت هذا لا يمنع من قيام غيره مقامه ، وإنّما علم عدم قيام غيره ، بأنّ الأصل عدم وجوبه ، أمّا لو نصّ على عدم قيام غيره مقامه كان إثبات البدل ناسخاً ، فالحكم بالشاهد واليمين زيادة للتخيير بين الحكم بالشاهدين والشاهد والمرأتين يقبل فيه خبر الواحد . وزيادة ركعة على الصبح قبل التشهّد ليس نسخاً للركعتين ؛ لعدم تناول النسخ للأفعال ، ولا لوجوبهما ولا لإجزائهما ؛ لبقاء وجوبهما وإجزاؤهما تابع لنفي الركعة المعلوم بالعقل .

نعم ، هو نسخ لوجوب التشهّد عقيب الركعتين ، ولو زيدت بعد التشهّد قبل التحلّل لنسخت وجوب التحلّل بالتسليم ، أو كونه ندباً ، وكلاهما حكم شرعي لا يقبل فيه خبر الواحد ، وزيادة غسل عضو في الطهارة يرفع نفي وجوبه العقلي .

وإيجاب الصوم بعد الليل رافع لقوله : ﴿ إِلَى ٱلَّيْلِ ﴾ الثابت بالشرع ، فلا يقبل فيه خبر الواحد .

أمّا «صوموا النهار» ثمّ يوجب بعض الليل فإنّه رفع حكماً عقلياً ، فجاز إثباته بخبر الواحد وإثبات بدل الشرط يرفع نفي كون البدل شرطاً وهو حكم عقلي .

[تهذيب الوصول ، ص ١٩٦ ـ ١٩٧]

أقول : هذه مباحث ما ظنّ أنّها ناسخ وليس كذلك .

[البحث] الأوّل : زيادة عبادة ليس نسخاً للمزيد اتّفاقاً ، إلّا من العراقيّين ، أعني الحنفيّة ؛ حيث جعلوا زيادة صلاة سادسة نسخاً بعدم بقاء الوسطى . وغلّطهم الباقون ؛ من حيث إنّ كون الوسطى وسطاً ليس حكماً شرعيّاً . وألزمهم القاضي عبد الجبّار[1] وأتباعه كون زيادة عبادة على آخر العبادات نسخاً ؛ لأنّ ذلك يخرج

١ . نقله عنه أبو الحسين في المعتمد ، ج ١ ، ص ٤٠٦ ؛ والرازي في المحصول ، ج ٣ ، ص ٣٦٤ ؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول ، ج ٣ ، ص ١٠٢ .

الأخيرة عن كونها أخيرة[١]، وهو غير لازم؛ لأنّ الشارع لم يرتّب عليه حكماً بخلاف الوسطى المختصّة بوجوب زيادة المحافظة عليها، بل الحقّ أنّه نسخ إن كان ذلك لأجل كونها وسطى الصلوات المفروضات مطلقاً؛ لأنّ ذلك الوصف يزول بزيادة فريضة فيزول الحكم المعلّق عليه، ولو كان لكونها وسطى الخمس لم يزل الحكم؛ لعدم زوال الوصف المذكور بزيادة أُخرى.

واختلف في الزيادة على النصّ في العبادة الواحدة فذهب أبو عليّ[٢] وأبو هاشم[٣] والشافعي إلى أنّه ليس نسخاً[٤].

وقالت الحنفيّة:

هو نسخ. وقيل: إن أفاد النصّ المذكور من جهة دليل الخطاب أو الشرط خلاف ما أفادته الزيادة كان نسخاً مثل: «في سائمة الغنم زكاة»، أو «زكّوا عن الغنم إن كانت سائمةً»، وزيد قوله: في معلوفة الغنم زكاة[٥].

وقال عبد الجبّار:

إن غيّرت المزيد عليه تغييراً شديداً بحيث لو فعل بعدها كقبلها كان وجوده كعدمه، ووجب استئنافه كان نسخاً، مثل زيادة ركعة على صلاة ركعتين، وإلّا فلا مثل: زيادة التعزير، وزيادة عشرين على الثمانين في حدّ القذف[٦].

وفصّل أبو الحسين[٧] ما استحسنه المصنّف والرازي[٨]، وهو تعلّق هذه المسألة بثلاثة أُمور:

---

١. منهم أبو عبد الله البصري وأبو الحسن الكرخي نقله عنهما العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ١٠٢.

٢ و ٣. حكاه عنهما أبو الحسين في المعتمد، ج ١، ص ٤٠٥؛ والرازي في المحصول، ج ٣، ص ٣٦٤؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ١٥٤.

٤. نقله عنه الرازي في المحصول، ج ٣، ص ٣٦٤؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٢٨٤.

٥. القائل هو ابن الحاجب، راجع شرح مختصر المنتهى، ج ٢، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

٦. حكاه عنه أبو الحسين في المعتمد، ج ١، ص ٤٠٥؛ والرازي في المحصول، ج ٣، ص ٣٦٤؛ والقاضي في شرح مختصر المنتهى، ج ٢، ص ٢٠٢.

٧. المعتمد، ج ١، ص ٤١٠ ـ ٤١١.

٨. المحصول، ج ٣، ص ٣٦٥.

الأوّل : أنّ الزيادة على النصّ لا بدّ وأن يقتضي زوال شيء أقلّ ما يقتضي زوال عدمها الكائنة قبلها.

الثاني : هل يسمّى نسخاً ؟

الحقّ نعم، إن كان الزائل حكماً شرعيّاً مع تراخيها، وإن كان عقليّاً كالبراءة الأصليّة فلا.

الثالث : هل يثبت الزيادة بخبر الواحد والقياس ؟

الحقّ إن كان الزائل حكم العقل جاز إلّا أن يمنع مانع خارجي، كما لو قيل : خبر الواحد لا يكون حجّةً في ما تعمّ به البلوى، أو أنّ القياس ليس حجّةً في الكفّارات والحدود غير أنّ هذه الموانع لا تعلّق لها بالنسخ من حيث هو نسخ.

وإن كان الزائل حكماً شرعيّاً فلينظر في دليل الزيادة، فإن كان بحيث يجوز كونه ناسخاً لدليل الحكم الزائل جاز، وإلّا فلا.

هذا ما يتعلّق بالأُصول، ويتفرّع عليه مسائل فقهيّة :

الأُولى : زيادة التغريب على حدّ الزاني البكر، أو زيادة عشرين على جلد ثمانين في القذف ليس نسخاً ؛ لأنّها إنّما رفعت نفي التغريب أو ما زاد على الثمانين، وهو غير شرعي ؛ لأنّ إيجاب الثمانين قدر مشترك بين جلد الثمانين مع الزيادة، وبدونها فهو أعمّ منهما، والعامّ لا يدلّ على الخاصّ، وكذا الكلام في التغريب، بل ذلك معلوم بالبراءة الأصليّة، وهي حكم عقلي، فليس نسخاً. وحينئذٍ يجوز إثباته بخبر الواحد ما لم يمنع من ذلك مانع، وأمّا كون الثمانين كمال الحدّ، وتعليق ردّ الشهادة عليها ؛ فإنّه تابع لنفي وجوب الزيادة المستفادة من العقل، فلا يعدّ رفعه نسخاً، كما لو زيد على الفرائض الخمس فريضة، فإنّه لا يكون نسخاً، ويقبل فيه خبر الواحد مع توقّف قبول الشهادة، والخروج عن عهدة الأمر بالصلاة على أداء الخمس، وصار متوقّفاً على أداء المجموع.

ويشكل بأنّ توقّفه على أداء الخمس لم يرتفع بتوقّفه على أداء المجموع، بخلاف كون الثمانين كمال الحدّ ؛ فإنّ زيادة العشرين رافعة له. أمّا لو قال : الثمانون كمال الحدّ وردّ الشهادة متعلّقة عليها خاصّةً كانت الزيادة نسخاً لا يقبل فيها خبر

الواحد، ولا القياس إذا كان حكم المزيد عليه متواتراً.

الثانية: لو قيّد الرقبة المأمور بعتقها مطلقاً في الكتاب بالأيمان وتراخى عن الإطلاق نسخ عموم الكتاب الدالّ على إجزاء الكافر، ولا يقبل فيه خبر الواحد؛ لاستحالة نسخ الكتاب به لما مرّ، وإن قارنه فهو تخصيص يقبل فيه خبر الواحد؛ لما مرّ من تخصيص الكتاب.

ويشكل بأنّ إجزاء عتق الكافر تابع لنفي القيد بالإيمان، المستفاد من حكم العقل؛ إذ الإطلاق لا يدلّ على العموم.

نعم، إذا تراخى التقييد عن وقت العمل بالخطاب دلّ على إجرائه على إطلاقه وانتفاء التقييد حينئذٍ، وإلّا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، ويكون إثبات التقييد نسخاً بعد ذلك.

الثالثة: إذا قطعت يد السارق وإحدى رجليه ثمّ سرق فأُبيح قطع رجله الأُخرى لم يكن ذلك نسخاً؛ لأنّ تلك الإباحة رافعة لحظر قطعها الثابت بالعقل، وجاز إثباته بخبر الواحد.

الرابعة: إذا أوجب الله علينا فعلاً مطلقاً ثمّ خيّرنا بينه وبين فعل آخر كان ذلك التخيير رافعاً لحكم عقلي، وهو أصالة عدم إيجاب ذلك الفعل، وعدم قيامه مقام الفعل المأمور به أوّلاً، وليس الأمر الأوّل دالاً على شيء منهما؛ فإنّ قول الشارع: «أوجبت هذا الفعل» ليس فيه دلالة على عدم إيجاب غيره، وإقامته مقامه، وحينئذٍ لا يكون نسخاً.

ويشكل بأنّ إيجاب الفعل مستلزم للمنع من تركه، وإيجاب غيره وإقامته مقامه يرفع ذلك، وهو حكم شرعي، ولأنّ الوجوب كان متعلّقاً بخصوصيّة الفعل الأوّل بالذات، وبالتخيير بينه وبين غيره صار متعلّقاً بالأمر الكلّي المشترك بينهما دون خصوصيّة الأوّل، وإن كان وجوبها على سبيل التخيير بينها وبين خصوصيّة الآخر ثابتاً إلّا أنّه بالعرض؛ من حيث إنّ القيام بذلك الكلّي لا يتمّ إلّا بخصوصيّة أحد الفعلين، وذلك غير الوجوب الأوّل، وحينئذٍ يكون نسخاً.

أمّا لو نصّ على عدم قيام غيره مقامه بأن قال: «أوجبت هذا الفعل لا إلى بدل»

كان إثبات التخيير نسخاً، ولم يقبل فيه خبر الواحد إن كان ذلك النصّ متواتراً.

الخامسة: زيادة التخيير كالحكم بالشاهد واليمين ليس نسخاً؛ للتخيير بين الحكم بالشاهدين والشاهد والمرأتين المستفادة من قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾[1]؛ لأنّه إنّما يرفع حكماً عقليّاً، وهو أصالة عدم كونه حجّة؛ إذ ليس في الآية دلالة على أنّ الحكم لا يكون إلّا بهما، فجاز إثباتها بخبر الواحد.

السادسة: لو زيد على ركعتي صلاة الصبح ركعة أُخرى قبل التشهّد بحيث صارت ثلاثاً لم يكن ذلك نسخاً؛ لأنّه لو كان نسخاً فإمّا للركعتين، وهو باطل؛ لأنّ النسخ لا يرد على الأفعال بل على الأحكام، وإمّا لوجوبهما، وهو باطل أيضاً؛ لأنّه ثابت لم يرتفع بالزيادة، وإمّا لإجزائهما، وهو باطل؛ لأنّهما مجزيّتان، غير أنّهما كانتا مجزيّتين عند عدم الركعة الزائدة، والآن لا تجزيان إلّا معهما، وذلك تابع لوجوب ضمّ الركعة الزائدة إليهما، وذلك الوجوب إنّما يرفع عدمه، وهو حكم عقلي، فلا يكون نسخاً.

نعم، يكون ذلك نسخاً لوجوب التشهّد عقيب الركعتين؛ لأنّه حكم شرعي ارتفع بإثبات الركعة الزائدة قبله، فلا يقبل فيه خبر الواحد، أمّا لو زيدت الركعة بعد التشهّد قبل التحلّل بالتسليم كان ذلك رفعاً لوجوب التحلّل بالتسليم أو ندبه عقيب الركعتين، وكلاهما حكم شرعي، فكان نسخاً، فلا يقبل فيه خبر الواحد.

السابعة: زيادة غسل عضو في الطهارة ليس نسخاً لنفس الطهارة، ولا لوجوبها، ولا لإجزائها، كما تقدّم، وإنّما هو رفع لنفي وجوب غسل ذلك العضو، وذلك حكم عقلي، فلا يكون ارتفاعه نسخاً، فيقبل فيه خبر الواحد.

ويشكل بأنّ الزيادة ترفع كون الطهارة المزيد عليها رافعةً للحدث، ومبيحةً للدخول في الصلاة ومسّ كتابة المصحف، وهي أحكام شرعيّة، فرفعها يكون نسخاً.

---

١. البقرة (٢): ٢٨٢.

الثامنة : قوله تعالى : ﴿ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ﴾[١] يفيد كون الليل ظرفاً وغايةً للصوم، فإيجاب الصوم إلى ثلث الليل ـ مثلاً ـ يرفع كون الليل غايةً وظرفاً، وهو حكم شرعي، فيكون نسخاً، ولا يقبل فيه خبر الواحد. أمّا لو قال : صوموا النهار، ثمّ زيد عليه : صوم أوّل الليل، كانت تلك الزيادة رافعةً لنفي وجوبها، وهو حكم عقلي ؛ إذ إيجاب صوم النهار ليس فيه دلالة على وجوب صوم شيء من الليل ولا على عدمه، فلا يكون نسخاً، ويقبل فيه خبر الواحد.

التاسعة : لو قال الشارع : صلّوا إن كنتم متطهّرين، كان مقيّداً ؛ لكون وجوب الصلاة مشروطاً بالطهارة، فلو أمر بالصلاة عند حصول أمر آخر بحيث يكون شرطاً آخر لوجوب الصلاة لم يكن الأمر الثاني نسخاً ؛ لأنّه إنّما رفع كون ذلك الآخر غير شرط، وهو حكم عقلي ؛ لأنّ قوله : الصلاة واجبة عند حصول الطهارة لا يلزم كونها غير واجبة عند عدمها، وتحقّق أمر آخر يكون بدلاً عنها إذا لم نقل بدلالة المفهوم.

ويشكل بما مرّ من أنّ عدم الشرط موجب لعدم المشروط، وحينئذٍ يكون عدم الطهارة موجباً لعدم وجوب الصلاة، وهو حكم شرعي، وإثبات شرط آخر يرفعه، فيكون نسخاً. والفرق متحقّق بين قوله : صلّوا إن كنتم متطهّرين، وبين قوله : الصلاة واجبة عند حصول الطهارة ؛ لأنّ الطهارة في الأوّل شرط للوجوب دون الثاني.

[البحث العاشر في أنّ نقص العبادة نسخ للمنقوص]

قال :

البحث العاشر : نقص العبادة نسخ للمنقوص، وليس نسخاً لما لا يتوقّف العبادة عليه.

وهل يكون نسخاً للعبادة ؟ فصّل السيّد المرتضى جيّداً، فقال : إن كان الباقي بعد النقصان متى فعل لم يكن له حكم في الشريعة، ولم يجر مجرى فعله قبل النقصان،

---

١. البقرة (٢) : ١٨٧.

كنقصان ركعتين، فهذا النقصان نسخ، وإلّا فلا، كما لو نقص من الحدّ عشرين. فنسخ الركعتين يغيّر حكم الصلاة الشرعي؛ فإنّها لو فعلت بعد النسخ على الحدّ الذي كانت تفعل عليه من قبل لم يجز، فجملة الصلاة منسوخة. وليس نسخ الوضوء نسخاً للصلاة؛ لأنّ حكم الصلاة باقٍ على ما كان، ولو نسخ القبلة بالتوجّه إلى غيرها كان نسخاً للصلاة، كما في بيت المقدس؛ فإنّ الصلاة لو وقعت إليه لم تجزِ، أمّا لو سقط التوجّه بالتحريم للاستقبال إلى ما كان أوّلاً فهو نسخ للصلاة أيضاً؛ إذ لو توجّه إلى ما كان أوّلاً لم يجز، ولو خيّر بينه وبين جميع الجهات لم يكن نسخاً؛ لأنّه لو صلّي إلى ما كان أوّلاً أجزأه، وإنّما نسخ التعيين. [تهذيب الوصول، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠]

أقول: اتّفق الأُصوليّون على أنّ النقصان من العبادة نسخ لذلك المنقوص، وعلى أنّ نسخ ما لا يتوقّف عليه صحّة العبادة ليس نسخاً لها، كما لو أوجب الصلاة والزكاة ثمّ نسخ إحداهما؛ فإنّه لا يكون نسخاً للأُخرى.

واختلفوا في نسخ ما يتوقّف عليه صحّة العبادة. فقال أبو الحسين البصري[١] وأبو الحسن الكرخي: إنّه لا يوجب نسخ العبادة سواء كان جزءاً لها كركعة من صلاة أو شرطاً خارجاً عنها كالطهارة[٢].

وقال بعض المتكلّمين: نسخ للعبادة مطلقاً[٣]، وهو مختار الغزالي[٤]. وفصّل المرتضى تفصيلاً حسناً[٥] اختاره المصنّف، وهو إن كانت العبادة المنقوص منها لو فعلت بعد النقصان بتمامها ـ كما كانت تفعل قبله ـ لم يكن لها حكم في الشريعة، ولم يجرِ مجرى فعلها قبل النقصان ـ كنقصان ركعة من الصلاة ـ كان نسخاً وإلّا فلا، كما لو نقص من حدّ الزاني عشرين.

---

١. المعتمد، ج ١، ص ٤١٤.

٢. نقله عنه الرازي في المحصول، ج ٣، ص ٣٧٤؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ١٦٠؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ١١٦.

٣. نقله عن بعض الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ١٦٠؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ١١٦.

٤. المستصفى، ج ١، ص ٢٢١ ـ ٢٢٢.

٥. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ١، ص ٤٥٢.

واحتجّ على ذلك بأنّ نقص ركعة من الصلاة يوجب نسخ أصلها لا نسخ البعض وإبقاء الباقي، فإنّ الركعتين الثانيتين ليستا بعض الثلاث بل هي عبادة أُخرى، وإلّا لكان من صلّى الصبح ثلاثاً آتياً بالواجب وزيادة، كما لو وجب عليه أن يتصدّق بدرهم فتصدّق باثنين مع أنّه خلاف التقدير[1].

ويتفرّع عليه أنّ نسخ ركعتين من أربع تغيّر الحكم الشرعي؛ لأنّها لو فعلت بعد النقصان على ما كانت عليه لم يجز، فوجودها كعدمها. فالجملة منسوخة، ونسخ الوضوء لا ينسخ الصلاة؛ لبقاء حكمها، فإنّها لو فعلت بعد النسخ على ما كانت تفعل قبله كانت مجزيةً.

حينئذٍ نسخ القبلة إن كان بالتوجّه إلى غيرها كان نسخاً؛ لأنّها لو فعلت على ما كانت تفعل عليه قبل النسخ لم تكن مجزيةً، كما في نسخ استقبال بيت المقدس بالتوجّه إلى الكعبة، ولو نسخ استقبال بيت المقدس بتحريم التوجّه إليه، وتسويغ التوجّه إلى غيره من الجهات كان نسخاً للصلاة أيضاً لما ذكرنا؛ حيث إنّه لو أوقعها متوجّهاً إلى تلك الجهة لم تكن مجزيةً، ولو خيّر بين جميع الجهات لم يكن نسخاً للصلاة؛ لأنّه لو صلّى إلى ما كان قبله أوّلاً لأجزأه، وإنّما نسخ التعيين. وقد تقدّم أنّ إثبات التخيير ليس نسخاً، وفيه ما تقدّم.

واختار المصنّف في النهاية مذهب أبي الحسين.

واحتجّ عليه بأنّ المقتضي للكلّ إن كان متناولاً للجزئين معاً، فخروج أحدهما لا يقتضي نسخ الآخر بسائر أدلّة التخصيص.

وأجاب عن حجّة السيّد بالمنع من استلزام نقص الركعة نسخ أصل الصلاة وإن كان نسخاً لوجوب الكلّ من حيث هو كلّ، وكون الركعتين الباقيتين غير جزء من الثلاث ممنوع، وإلّا لافتقر وجوبها إلى أمر جديد، وهو خلاف الإجماع، وعدم صحّة صلاة الصبح إذا زيد فيها ركعة ليس لعدم وجودها مع الزيادة، بل لإدخال ما ليس من الصلاة فيها[2].

---

١. في بعض النسخ: «التقرير» بدل «التقدير».

٢. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ١١٧؛ ولمذهب أبي الحسين راجع المعتمد، ج ١، ص ٤١٥.

[البحث الحادي عشر في ما يُعرف به النسخ]

قال :

البحث الحادي عشر : يعرف كون الخطاب ناسخاً بالتنصيص عليه ، وبالتضادّ مع معرفة المتأخّر .

ويقبل قول الصحابي في أنّ هذا الخبر متأخّر ولا يقبل قوله في أنّه ناسخ ، وكذا لا يقبل لو قال : إنّه منسوخ ، سواء عيّن الناسخ أو أبهم ، خلافاً للكرخي في الثاني .

[تهذيب الوصول، ص ٢٠٠]

أقول : يعرف كون الخطاب ناسخاً بالتنصيص إمّا من الرسول أو من الإمام المعصوم أو من جميع الأُمّة ، بأن يوجد لفظ النسخ ، كهذا ناسخ ، وذاك منسوخ ، أو نسخ كذا بكذا . أو بالتنافي في مدلولهما مع علم المتأخّر ، وتحقّق باقي شرائط النسخ بأن لا يكون الجمع بين الحكمين المدلول عليهما بالخطابين ممكناً ، إمّا بأن يكونا متناقضين ، مثل قوله تعالى : ﴿ ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ ﴾[1] ؛ فإنّ التخفيف نفي التثقيل . أو متضادّين ، والمراد به التنافي مطلقاً ؛ إذ قد يكون الثاني نقيض الأوّل ، كقوله تعالى : ﴿ ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ ﴾ نسخ ثبات الواحد للعشرة ؛ لأنّ التخفيف نسخ الفعل الثقيل المذكور أوّلاً ، وقد يكون مضاداً ، كتحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة ، ومع عدم علم المتأخّر يعلم كون أحدهما ناسخاً للآخر في الحكم .

وعلم التأريخ يجوز من جهة اللفظ بأن يقال : هذا الخبر قبل هذا أو يتوصّل اللفظ بما يدلّ عليه مثل قوله ﷺ : «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها»[2] و ﴿ ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ ﴾ فإنّه يعلم منه أنّ النهي قبل الأمر ، والتثقيل قبل التخفيف ، أو يقال : هذا الخبر ورد في سنة كذا ، وهذا في سنة كذا ، أو يعلّق أحدهما على زمان معلوم التأخّر ، كقوله ، قال : هذا في غزاة بدر وهذا في غزاة أُحد ، أو

---

١ . الأنفال (٨) : ٦٦ .

٢ . سنن ابن ماجة ، ج ١ ، ص ٥٠١ ، ح ١٥٧١ ؛ المستدرك على الصحيحين ، ج ١ ، ص ٧١١ ، ح ١٤٣٣ .

نزلت هذه الآية قبل الهجرة وهذه بعدها، وغير ذلك ممّا يذكر في باب التراجيح إن شاء الله تعالى.

ولو قال الصحابي: هذا الخبر متأخّر عن ذلك، قيل: مثل قولهم: إنّ خبر: «إنّما الماء من الماء»[١] متقدّم على قوله: «إذا التقى الختانان وجب الغسل»[٢]؛ إذ ليس ذلك مستنداً إلى اجتهاد وبحث، فيرتفع فيه الغلط بخلاف قوله: هذا الخبر ناسخ. وهو مذهب عبد الجبّار[٣] وجعله كقبول الشاهدين في الإحصان الذي يترتّب عليه الرجم وإن لم يقبل في الرجم، وكما يقبل قول القابلة بأنّ الولد من إحدى المرأتين، ورتّب عليه ثبوت النسب للولد من صاحب الفراش مع عدم قبول شهادتها في النسب، وكذا قوله: هذا الخبر مقدّم، يقبل بخلاف قوله: هذا الخبر منسوخ؛ لأنّه قد يستند في ذلك إلى اجتهاد ولا يكون صواباً، سواء أبهم كما قلناه، أو عيّن الناسخ والمنسوخ، كما لو قال: هذا منسوخ بكذا، وهذا ناسخ لكذا.

وفصّل الكرخي فقال:

> إن عيّن لم يقبل؛ لاحتمال استناده في ذلك إلى اجتهاده فيجب الرجوع إليه وإن أبهمه، وقال: هذا منسوخ قبل؛ لأنّه لولا ظهور النسخ فيه لم يطلق[٤].

وهو ضعيف؛ لجواز ظهوره في ظنّه لا في نفس الأمر.

١. سنن ابن ماجة، ج ١، ص ١٩٩، ح ٦٠٧.
٢. سنن ابن ماجة، ج ١، ص ١٩٩، ح ٦٠٨.
٣. نقله عنه الرازي في المحصول، ج ٢، ص ٣٧٩ ـ ٣٨٠؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ١٦٣.
٤. حكاه عنه فخر الدين في المحصول، ج ٢، ص ٣٨١.

[المقصد الثامن في الإجماع

وفيه مباحث : الأوّل في تحقّقه]

قال :

المقصد الثامن في الإجماع . وفيه مباحث :

الأوّل في تحقّقه ، وهو عبارة عن اتّفاق أهل الحلّ والعقد من أُمّة محمّد ﷺ على أمر من الأُمور وهو حجّة .

أمّا عندنا فظاهر ، لأنّ المعصوم سيّد أُمّة محمّد ﷺ ، فإذا فُرض اتّفاقهم دخل الإمام ﷺ فيهم فيكون حجّةً .

وأمّا الجمهور ، فلقوله تعالى : ﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ﴾ ، ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَـٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ ، ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾ ، وهو يقتضي التعميم ، ولقوله ﷺ : لا تجتمع أُمّتي على الخطإ ، وهو متواتر في المعنى ، وبأنّ العادة تحيل اجتماع الخلق الكثير على الخطإ. [تهذيب الوصول، ص ٢٠١ ـ ٢٠٣]

أقول : الكلام في الإجماع تارةً في ماهيّته ، وتارةً في تحقّقه ـ أي ثبوته ـ وتارةً في حجّيّته .

أمّا الأوّل : فالإجماع في اللغة العزم[١]. قال الله تعالى : ﴿ فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ ﴾[٢]، وقال ﷺ : « لا صيام لمن لا يجمع الصيام من الليل »[٣]، أي يعزم،

---

١ . الصحاح ، ج ٣، ص ١١٩٩، « جمع ».

٢ . يونس (١٠) : ٧١.

٣ . الجامع الصحيح ، ج ٣، ص ١٠٨، ح ٧٣٠؛ سنن النسائي ، ج ٤، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣، ح ٢٣٣٢ ـ ٢٣٣٦.

ويقال على الاتّفاق أيضاً يقال: أجمع القوم على أمرٍ إذا اتّفقوا عليه، ويقال: أجمع الرجل إذا صار ذا جمع، كما يقال: ألبَنَ وأثمَرَ إذا صار ذا لبن وثمر، ويقال: أجمعوا على كذا إذا صاروا ذوي جمع عليه.

وأمّا في الاصطلاح فقد عرّفه المصنّف بما ذكره في المحصول قال:

والمراد بـ«الاتّفاق» الاشتراك، إمّا في الاعتقاد أو القول أو الفعل الدالّ عليه، وبعضهم على الاعتقاد، والبعض الآخر على القول أو الفعل الدالّ عليه. وبأهل الحلّ والعقد المجتهدون في الأحكام الشرعيّة. وإنّما قال على أمرٍ من الأُمور ليتناول العقليّات والشرعيّات واللغويّات[١].

إذا تقرّر ذلك فنقول: الاتّفاق كالجنس، وبإضافته إلى أهل الحلّ والعقد يخرج من أهل الحلّ والعقد غيرهم من العوامّ وغير المكلّفين، وتقييدهم بكونهم من أُمّة محمّد ﷺ ليخرج اتّفاق أهل الحلّ والعقد من أهل الشرائع المتقدّمة كاليهود والنصارى.

وفي تعريف أهل الحلّ والعقد بالمجتهدين في الأحكام الشرعيّة نظر؛ لأنّ إجماع المتكلّمين على حكم عقلي يكون إجماعاً وحجّة وإن لم يكونوا مجتهدين في الأحكام الشرعيّة، وكذا أهل اللغة وغيرهم من أرباب العلوم الدينيّة، وإجماع المجتهدين في الأحكام الشرعيّة على حكم عقلي أو لغوي ليس إجماعاً ولا حجّةً إذا لم يكونوا مجتهدين في الكلام واللغة، وقد صرّح هو بذلك فيما بعد، فإذن الحدّ منقوض عكساً وطرداً.

وأمّا الثاني وهو تحقّقه، فقد منع منه جماعة، قالوا:

إنّ ما لا يكون معلوماً بالضرورة يمتنع اتّفاق الخلق عليه، كما يمتنع اتّفاقهم في الساعة الواحدة على الكلمة الواحدة أو المأكول الواحد[٢].

---

١. المحصول، ج ٤، ص ٢٠.

٢. نقله ابن الحاجب عن النظّام وبعض الإماميّة. راجع شرح مختصر المنتهى، ج ٢، ص ٢٩؛ ومنهم أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ١٦٩. وراجع أيضاً المحصول، ج ٤، ص ٢١.

وردّ بأنّ امتناع الاتّفاق في ذلك إنّما هو لتساوي الاحتمالين فيه، وهو مفقود فيما نحن فيه؛ لتحقّق الرجحان المستند إلى دليل الحكم؛ والاتّفاق على مثل ذلك غير ممتنع، كاتّفاق الخلق العظيم على نبوّة محمّد ﷺ[١].

وآخرون سلّموا إمكان وقوعه، ومنعوا من العلم به؛ لعدم الطريق إليه؛ إذ ليس معلوماً بالوجدان، كعلمنا بلذّاتنا وآلامنا، ولا بالحسّ وهو ظاهر، ولا بالنظر العقلي؛ للقطع بانتفاء طريق عقلي يعلم به أنّ فلاناً أفتى بكذا. فلم يبقَ إلّا الخبر وهو محال؛ لتوقّفه على معرفة المجتهد ليخبر عن نفسه، ومعرفة كلّ واحد من المجتهدين المنتشرين شرقاً وغرباً في الوقت الواحد متعذّر، وبتعذّر حصوله جاز أن يكتم بعضهم مذهبه، ويبدي خلافه تقيّةً أو خوفاً[٢].

ومن هنا قال فخر الدين:

> الإنصاف يقتضي أنّه لا طريق إلى معرفة حصول الإجماع إلّا في زمن الصحابة؛ حيث كان المؤمنون قليلين لا يتعذّر معرفتهم بالتفصيل[٣].

ويشكل بأنّ ذلك يدفع الامتناع الناشئ من الجهل بالمجتهدين، ولا يدفع الامتناع الناشئ من الجهل بمذاهبهم للاحتمال المذكور.

وأمّا الثالث ـ وهو كونه حجّة ـ: فعليه الأكثر خلافاً للخوارج[٤] والنظّام[٥].

أمّا على رأي أصحابنا الإماميّة فظاهر؛ لأنّ المعصوم موجود في كلّ زمان التكليف عندهم وهو سيّد الأُمّة، فقوله لا بدّ من اعتباره في تحقّق الإجماع فيكون حقّاً، لا باعتبار انضمام أقوال غيره إلى قوله، بل قوله وحده حجّة، سواء وافقه الباقون أو خالفوه، وأمّا الجمهور فقد احتجّوا عليه بوجوه:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ

---

١. راجع المحصول، ج ٤، ص ٢١ ـ ٢٢؛ ونهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ١٢٨.
٢. نقله عن جماعة من الناس الرازي في المحصول، ج ٤، ص ٢٢؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ١٢٨.
٣. المحصول، ج ٤، ص ٣٤ ـ ٣٥.
٤ و ٥. حكاه عنهم الرازي في المحصول، ج ٣، ص ٣٥؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ١٧٠؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ١٣١.

سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴾[1].

وجه الاستدلال أنّه تعالى جمع مشاقّة الرسول واتّباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد، وذلك يوجب كون اتّباع غير سبيل المؤمنين محرّماً؛ إذ لو لم يكن كذلك لم يجز ترتّب الوعيد عليهما؛ فإنّه لا يحسن أن يقال: إن زنيت وشربت الماء عاقبتك، ومعنى تحريم اتّباع غير سبيل المؤمنين تحريم اتّباع قول وفتوى مخالف فتواهم وقولهم، فيكون متابعة قولهم وفتواهم واجبة؛ إذ لا خروج عن القسمين، أعني اتّباع غير سبيلهم واتّباعه.

ويشكل باستلزامه كون اتّباع قول أيّ مجتهدٍ كان، إمّا واجباً أو حراماً؛ لأنّه إمّا سبيل المؤمنين أو غير سبيلهم.

الثاني: قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾[2] والوسط هنا هو العدل. قاله الجوهري[3]؛ ولهذا رتّب عليه الشهادة، والعدول لا يجتمعون على الخطإ.

ويشكل بعدم إيجاب العدالة العصمة بحيث يستحيل اجتماعهم على الخطإ.

الثالث: قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾[4] الآية، فهي تؤذن باستغراق المعروف والمنكر للام الجنسيّة، فلو أجمعوا على الخطإ لكانوا آمرين بالمنكر غير ناهين عنه.

ويشكل بأنّه لا يلزم من أمرهم ونهيهم فعلهم للمتعلّق، كيف؟ وقد قال الله تعالى: ﴿ أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ ﴾[5].

سلّمنا، لكن يكفي في صدق الإخبار عنهم بذلك أمرهم بكلّ معروف، ونهيهم عن كلّ منكر مرّةً واحدةً في حياة الرسول ﷺ، ولا ينافي ذلك ارتكابهم المنكر بعدها.

---

١. النساء (٤): ١١٥.

٢. البقرة (٢): ١٤٣.

٣. الصحاح، ج ٢، ص ١١٦٧، «وسط».

٤. آل عمران (٣): ١١٠.

٥. البقرة (٢): ٤٤.

وقرّره أبو الحسين بخروج الآية للمدح والتمييز عن الأُمم، فلا يمكن أن يراد الأمر بالبعض، والنهي عن البعض؛ لأنّ كلّ أُمّة صدر منها ذلك، ولا أنّ أكثر ما ينهون عن منكر لحصوله أيضاً في خيار السوالف، ولأنّ الكلام ليس موضوعاً لذلك، ولا أن يراد فيما مضى؛ لخروجه مخرج المدح. ولا يستحقّ إلّا بالبقاء[1].

ويشكل بما ذكر.

الرابع: قوله ﷺ: «لا تجتمع أُمّتي على الخطإ»[2]، وهو متواتر؛ فإنّه نقل بصيغ مختلفة مشتركة في الدلالة عليه مثل: «لا تجتمع أُمّتي على ضلالة»[3]، «يد الله على الجماعة»، رواه ابن عمر[4]: «سألت ربّي أن لا تجتمع أُمّتي على الضلالة فأعطانيها»[5]، «لم يكن الله ليجمع أُمّتي على ضلالة»، وروي «ولا على خطأ»[6]، «عليكم بالسواد الأعظم»[7]، و«يد الله على الجماعة»، و«لا يبالي بشذوذ من شذّ عن الجماعة»، رواه أبو سعيد[8]، «من خرج عن الجماعة قدر شبر فقد خلع ربقة الإسلام عن عنقه»[9]، و«من خرج عن الجماعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهليّة»[10]، «لا تزال طائفة من أُمّتي على الحقّ، لا يضرّهم من ناوأهم إلى يوم القيامة»[11]، «ما رواه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»[12].

---

١. راجع المعتمد، ج ٢، ص ٦ ـ ٧.

٢. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ٢، ص ٥١٠؛ شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج ٨، ص ١٢٣؛ و ج ٢٠، ص ٣٤.

٣. سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ١٣٠٣، ح ٣٩٥٠؛ الجامع الصحيح، ج ٤، ص ٤٦٦، ح ٢١٦٧ مع بعض الاختلاف.

٤. الجامع الصحيح، ج ٤، ص ٤٦٦، ح ٢١٦٧ مع اختلاف.

٥ و ٦. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج ٨، ص ١٢٣.

٧. مسند أحمد، ج ٥، ص ٣٥٠، ح ١٧٩٨٢؛ و ص ٥٠٦، ح ١٨٨٦٣؛ سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ١٣٠٣.

٨. المحصول، ج ٤، ص ٨١.

٩. مسند أحمد، ج ٥، ص ١١٥، ح ١٦٧١٨؛ و ص ٢٢٩، ح ١٧٣٤٤؛ المستدرك على الصحيحين، ج ١، ص ٢٥٩، ح ٢٦٧؛ و ص ٣٢٠، ح ٤١١.

١٠. مسند أحمد، ج ٢، ص ٥٧٣، ح ٧٨٨٤؛ و ج ٣، ص ٢٧٠ ـ ٢٧١، ح ٩٩٦٠؛ صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٤٧٦ ـ ١٤٧٧، ح ٥٣/١٨٤٨ و ٥٤/١٨٤٨.

١١. المعجم الكبير، ج ٨، ص ١٤٥، ح ٧٦٤٣ مع اختلاف قليل.

١٢. مسند أحمد، ج ١، ص ٦٢٦، ح ٣٥٨٨؛ المستدرك على الصحيحين، ج ٤، ص ٢٨، ح ٤٥٢٢.

والمتواتر بحسب المعنى يفيد العلم كما يأتي.

الخامس: طريق العقل: وهو الذي عوّل عليه الجويني، وهو أنّ إجماع الخلق الكثير على حكم واحد يستحيل عادةً أن لا يكون عن دلالة ولا أمارة، فإن كان الأوّل كان الإجماع كاشفاً عن تلك الدلالة، فخلاف الإجماع خلاف تلك الدلالة، فيكون خطأً، فالإجماع حقّ. وإن كان الثاني فكذلك؛ لأنّنا رأينا التابعين قاطعين بالمنع من مخالفة هذا الإجماع ـ أعني الصادر عن أمارة ـ ولولا اطّلاعهم على دلالة قاطعة تمنع من مخالفته لما كان كذلك.

ويشكل بالمنع من استناد قطعهم بذلك إلى دلالة قاطعة؛ لاحتمال استنادهم فيه إلى ما اعتقدوا أنّه دليل وليس كذلك.

قال:

ويشكل الأوّل باشتراط تبيّن الهدى كالمعطوف عليه، ومن جملته الدليل الدالّ على الحكم، ولأنّ السبيل ليس للعموم، وكذا لفظة «غير»، ولأنّ مفهومه فيما صاروا به مؤمنين، ولأنّ السبيل الدليل؛ لمشاركته الطريق في الإيصال والتجوّز فيه أولى من الاتّفاق على الحكم؛ إذ لا مناسبة فيه، ولأنّ الآية تدلّ على نقيض المطلوب؛ إذ سبيل المؤمنين وجوب التمسّك بالدليل لا بالإجماع، ولعدم الملازمة بين تحريم اتّباع غير سبيل المؤمنين، ووجوب اتّباع سبيلهم، لثبوت الواسطة، وهي ترك الاتّباع، ولانتفاء العموم؛ إذ لو اتّفقوا على مباح فإن وجب تناقض وإلّا فالمطلوب.

قال المرتضى: إنّها تدلّ على وجوب اتّباع مَن علم إيمانه، لا من يكون باطنه بخلاف ظاهره، وإنّما يتحقّق ذلك في المعصوم. [تهذيب الوصول، ص ٢٠٤]

أقول: دلّت الأُولى على وجوب الاتّباع بشرط تبيّن الهدى؛ لكونه شرطاً في المعطوف عليه، أعني مشاقّة الرسول ﷺ، والمعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة، فيشتركان في الشرط، ولام «الهُدى» للعموم فيشترط تبيّن جميع أنواع الهُدى، ومن جملته الدليل على الحكم المجمع عليه، فلا يبقى للإجماع فائدة؛ لأنّه عند العلم بذلك الدليل يستند الحكم إليه، لا إلى الإجماع، وعند عدمه لا تحرم

مخالفة الإجماع؛ لعدم الشرط، فيسقط اعتباره بالكلّيّة.

سلّمنا دلالتها على المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين مطلقاً، ولكن عن متابعة كلّ ما كان غير سبيل المؤمنين، أو متابعة بعض ما كان كذلك، والأوّل ممنوع؛ لأنّ كلّاً من لفظَي «غير» و«سبيل» مفرد، فلا يفيد العموم، وبتقدير تسليمه يسقط الاستدلال على المدّعى؛ لأنّ معنى كلامه حينئذٍ كلّ ما كان مغايراً لكلّ ما كان سبيل المؤمنين استحقّ العقاب، وظاهر عدم دلالته، على أنّ المنع لبعض ما غاير سبيل المؤمنين مستحقّ للعقاب.

والثاني مسلّم نقول بموجبه، وهو تحريم اتّباع بعض ما غاير سبيل المؤمنين، أو بعض ما غاير كلّ سبيل المؤمنين، أو كلّ ما غاير بعض سبيل المؤمنين، وهو ما به صاروا مؤمنين، فإنّ الذي يغايره هو الكفر بالله تعالى ورسوله، ويتعيّن حمل الآية[1] على ذلك؛ لأنّه المتبادر إلى الفهم؛ فإنّ قول القائل: «لا يتّبع غير سبيل الصالحين» يفهم منه المنع من متابعة غير سبيلهم فيما به صاروا صالحين، لا في كلّ شيء حتّى في الأكل والشرب، وغير ذلك ممّا لا مدخل له في الصلاح، ولأنّ الآية نزلت في رجل ارتدّ، وهو دليل على أنّ الغرض منها المنع من الكفر.

ويؤيّده ما روي أنّها نزلت في رجل ارتدّ[2].

سلّمنا، لكنّ لفظ «السبيل» حقيقة في الطريق الذي هو موضع المرور والحركة، وهو غير مراد هنا اتّفاقاً، فيجب صرفه إلى المجاز، وليس بعض المجازات أولى من غيره، فتبقى الآية مجملة.

وأيضاً فإنّه لا يمكن حمله على اتّفاقهم على الحكم؛ لعدم المناسبة بينهما التي هي شرط التجوّز، ولو سلّم لكن يمكن حمله على دليل الحكم وهو أولى؛ لتحقّق المناسبة بينهما، وهي اشتراكهما في كون كلّ منهما مفضياً إلى المطلوب، فالطريق بالحركة البدنيّة قدّره الدليل بالحركة الدينيّة، فيكون الآية دالّة على وجوب متابعة المؤمنين في أخذ الحكم المجمع عليه من دليله، وحينئذٍ لا يكون الإجماع حجّة.

---

١. النساء (٤): ١١٥.

٢. تفسير التبيان، ج ٣، ص ٣٢٨؛ مجمع البيان، ج ٣، ص ١١٠، ذيل الآية ١١٥ من النساء (٤).

سلّمنا لكنّ الآية تدلّ على نقض المدّعى، وهو كون الإجماع ليس حجّةً؛ لأنّ سبيل المؤمنين وجوب التمسّك بالدليل، وأخذ الحكم منه، فالمتّبع لسبيلهم يكون آخذاً للحكم من دليله لا من الإجماع.

وقال أبو الحسين: الإجماع دليل، فيصدق الأخذ بالدليل؛ إذ لا يجب الاستدلال بغير ما استدلّوا به[١].

ويشكل بأنّه مصادرة. سلّمنا، لكن لا يلزم من تحريم اتّباع غير سبيل المؤمنين وجوب اتّباع سبيلهم، وإنّما يلزم ذلك إن لو لم يكن بينهما واسطة، وليس كذلك؛ فإنّ بينهما واسطة، هي ترك الاتّباع مطلقاً.

سلّمنا، لكنّ الآية ليست عامّةً، بمعنى اقتضائها وجوب اتّباع سبيل المؤمنين في كلّ شيء، وإلّا لكانوا إذا اتّفقوا على فعل مباح، فإن وجب اتّباعهم فيه تناقض، لخروجه عن كونه مباحاً، وإن لم يجب ثبت المطلوب، وهو انتفاء العموم.

قال المرتضى ﷺ:

هذه الآية إنّما تدلّ على وجوب اتّباع سبيل المؤمنين، أعني الذين علم منهم الإيمان، وهو من يكون باطنه موافقاً لظاهره، وذلك لا يتحقّق إلّا في المعصوم أمّا غيره فلا؛ لعدم القطع بموافقة باطنه لظاهره[٢].

وهو حقّ.

قال أبو الحسين:

إذا أخبر أهل العصر على كثرتهم أنّهم مؤمنون استحال أن يخلو الأخبار عن مؤمن حقيقة، بل يعلم أنّ الكثير كذلك ويظنّ أنّ الكلّ كذلك[٣].

وجوابه: المنع من استحالة الخلوّ على تقدير عدم العصمة، ومع ذلك فلنقل: إنّ الخلق الكثير إذا أخبروا عن حكم استحال أن يكون كذباً، ويكون دليلاً في أوّل المسألة. وفيه من المنع ما فيه.

---

١. راجع المعتمد، ج ٢، ص ١١.

٢. الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ٢، ص ٦٠٨ـ٦٠٩.

٣. انظر المعتمد، ج ٢، ص ١٣ـ١٤.

قال :

والثاني بأنّ وصف الأُمّة بالعدالة يستلزم وصف كلّ واحد منها بها، وهو باطل إجماعاً، ولأنّ العدالة ليكونوا شهوداً لا يؤثّر فيها الصغائر، ولأنّ شهادتهم في الآخرة، فالعدالة تتحقّق هناك.

والثالث بأنّ الظاهر بعض الأُمّة، فيحمل على المعصوم، لأنّ المفرد المحلّى بلام التعريف لا يدلّ على العموم، والخبر من باب الآحاد، والمعنى يقتضي اشتراط التواتر. [تهذيب الوصول، ص ٢٠٤]

أقول : يرد على الثاني بأنّ ظاهر الآية[١] يقتضي وصف كلّ واحد من الأُمّة بالعدالة، وهو باطل قطعاً، وحينئذٍ إمّا أن يقال : المراد بـ«الوسط» غير العدل، فتسقط دلالتها على المدّعى، أو أنّ المراد بـ«الأُمّة» البعض، ونحن نقول بموجبه، ونحملها على المعصوم؛ لأنّه معلوم العدالة، ولأنّه جعل غاية هذه العدالة كونهم شهداء على الناس، والشهادة لا تقدح فيها الصغائر منهم، وهو خطأ، فيتحقّق جواز إجماعهم على الخطإ ولأنّ شهادتهم التي هي الغاية في العدالة إنّما تكون في الآخرة، فيكون اعتبار العدالة حينئذٍ؛ إذ العدالة غير معتبرة في التحمّل بل في الأداء، ولا يلزم من كونهم عدولاً في الآخرة كونهم في الدنيا كذلك.

وأمّا على الثالث؛ فلأنّ الآية لا يمكن حملها على ظاهرها؛ لاستلزامه وصف كلّ واحد من الأُمّة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو باطل بالوجدان، فيجب حملها على البعض، وهو المعصوم.

سلّمنا لكن لا نسلّم العموم بمعنى كونهم آمرين بكلّ معروف، ناهين عن كلّ منكر؛ لما تقدّم من أنّ المفرد المحلّى بلام الجنس ليس للعموم.

وأمّا على الرابع : وهو الخبر المذكور؛ فإنّه من باب الآحاد، وهو لا يفيد إلّا

---

١. البقرة (٢): ١٤٣.

الظنّ فكيف يثبت به الإجماع، وهو من الأدلّة القطعيّة عندهم، والمتواتر المعنوي مشروط ببلوغ الألفاظ المذكورة حدّ التواتر في الطرفين والواسطة، واشتمال كلّ واحد منها على ذلك المعنى، وكلاهما مفقود فيما نحن فيه.

أمّا الأوّل فظاهر، وأمّا الثاني؛ فلأنّه محتاج إلى بيان كون كلّ واحد من هذه الأخبار دالٌّ على أنّ الإجماع حجّة دلالةً قاطعةً؛ لأنّها لو كانت ظاهرةً ـ ولو في بعض تلك الأخبار ـ لم يحصل الغرض؛ لجواز كونه هو الصحيح، وما عداه كذباً، ويكون المراد منه خلاف ظاهره.

والخامس ضعيف جدّاً؛ للمنع من قضاء العادة باستحالة اجتماع الخلق الكثير على الخطإ كيف؟! وخصوم المسلمين من أصناف الكفّار وأرباب الملل المنسوخة مجمعون على الطعن في الإسلام، وهو من أعظم الخطإ، وهم أضعاف أضعاف المسلمين.

واعلم أنّ المصنّف جعل البحث في تحقّق الإجماع، ولم يبحث عن ماهيّته وكونه حجّة. وقوله: «والثاني» معطوف على قوله: «ويشكل»، وإنّما لم يورد على الخامس شيئاً؛ لظهور ضعفه.

[البحث الثاني في عدم جواز إحداث قول ثالث]

قال:

البحث الثاني: قال السيّد المرتضى: لا يجوز إحداث قول ثالث؛ للعلم بأنّ أحد القولين حقّ؛ لأنّ الإمام المعصوم قائل بأحدهما، فإن فرضنا انقسام الأُمّة بأجمعها على قولين، فيكون الثاني باطلاً، وكذا الثالث.

وأمّا الجمهور فقد جوّزه بعضهم إذا لم يشتمل على رفع ما أجمعوا عليه ـ كحرمان الجدّ، بعد قول بعضهم بتخصيصه، وبعضهم بمقاسمته الأخ ـ إذ لا يلزم منه مخالفة الإجماع. ومنعه آخرون؛ لأنّ الإجماع من كلّ منهما على وجوب الأخذ بقولهم أو بالقول الآخر. وإذا حكمت الأُمّة بعدم الفصل بين المسألتين في جميع الأحكام امتنع الفصل سواء اتّحد الحكم، كالتحليل والتحريم فيهما، أو اختلف بأن يحكم البعض

بالتحليل فيهما والآخر بالتحريم فيهما، أو لا ينقل إلينا منهم حكم، وكذا إذا لم يفرّق أحد، ولم ينقل الحكم عنهم بعدم الفرق، ويتّحد طريق الحكم كالعمّة والخالة المندرجتين تحت حكم ذوي الأرحام، وإن اختلف الطريق جاز الفرق، لانتفاء الإجماع، ولزوم أنّ من يوافق مجتهداً في حكم يوافقه في الجميع.

[تهذيب الوصول، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦]

أقول: كلّ مسألة اشتملت على موضوع كلّي فالحكم فيها إمّا بالإيجاب الكلّي، أو السلب الكلّي، أو بالإيجاب في البعض، والسلب في الثاني، فهذه احتمالات ثلاثة لا مزيد عليها.

فإذا اختلفت الأُمّة على قولين فيها بأن قال بعضهم بالإيجاب الكلّي، والباقون بالسلب الكلّي أو بالاقتسام، أو قال بعضهم بالسلب الكلّي والباقون بالاقتسام فهل لمن بعدهم أن يقول بالثالث أم لا؟

قال المرتضى ﷺ: لا يجوز ذلك مطلقاً[١]. وهو مذهب الإماميّة كافّة، وحجّتهم عليه ظاهرة، وهو أنّ المعصوم لا بدّ أن يكون قائلاً بأحد ذينك القولين؛ إذ التقدير أنّ جميع الأُمّة انقسموا إلى قسمين، كلّ منهما قائل بواحد من القولين، فيكون ذلك القول حقّاً، والثاني وهو قول القسم الآخر باطلاً، وكذا الثالث، أعني القول المحدث. وأيضاً فإن كان الحقّ في أحد ذينك القولين كان الآخر باطلاً، والثالث أولى بالبطلان، وإن لم يكن لزم إجماع الأُمّة على الخطإ، وهو اعتقاد بطلان الثالث.

وأمّا الجمهور فاختلفوا في ذلك، فمنع منه الأكثر مطلقاً، وجوّزه بعض الحنفيّة[٢] والظاهريّة مطلقاً[٣]. وقال آخرون: إن لزم من القول الثالث نفي ما أجمعوا عليه لم يجز وإلّا لجاز[٤].

١. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ٢، ص ٦٣٨.
٢. نقله عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٢٢٧؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٤١٣.
٣. حكاه عنهم الرازي في المحصول، ج ٤، ص ١٢٧؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٤١٣.
٤. منهم الرازي في المحصول، ج ٤، ص ١٢٨؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٢٢٨.

مثال الأوّل ميراث الجدّ مع الأخ، قال بعض الصحابة باختصاص الجدّ بالإرث[١]، وقال آخرون بمشاركة الأخ إيّاه فيه[٢]. فالقول باختصاص الأخ بالإرث يرفع ما وقع الإجماع عليه، وهو أنّ للجدّ قسطاً من الميراث.

ومثال الثاني ميراث الزوج مع الأبوين. قال بعضهم للزوج نصيبه من الأصل، وللأُمّ ثلث الأصل أيضاً، وللأب الباقي[٣]. وقال آخرون: للزوج نصف الأصل، وللأُمّ ثلث الباقي، وللأب ثلثاه[٤]، ومن جعل لها ثلث الأصل مع الزوج جعله لها مع الزوجة[٥].

فالقول بإعطائها ثلث الباقي مع الزوج، وثلث الأصل مع الزوجة قول ثالث لا يرفع ما وقع الإجماع عليه، فكان جائزاً.

احتجّ المانعون بأنّ الأُمّة لمّا اختلفت على قولين أوجب كلّ من الفريقين الأخذ بقوله أو بقول الآخر، وذلك إجماع منهما على التخيير، فإحداث القول الثالث يرفعه، فكان باطلاً. وهذه الحجّة منقولة عن القاضي عبد الجبّار[٦]، وهي ضعيفة، فإنّ إجماعهم على ذلك مشروط باستمرار الخلاف وعدم ظهور قول ثالث لمجتهد آخر، فعلى تقدير ظهور ذلك القول الثالث يرتفع ذلك الإجماع؛ لارتفاع شرطه، وإذا لم يفصل الأُمّة بين المسألتين في الحكم فهل لمن بعدهم الفصل بينهما فيه؟

والحقّ أن يقال: إن نصّوا على عدم الفصل بينهما بأن قالوا: لا فصل بين هاتين المسألتين في الحكم الفلاني أو في شيء من الأحكام امتنع الفصل بينهما في ذلك الحكم أو في شيء من الأحكام؛ لكونه رافعاً للإجماع، وهذا يقع على أقسام ثلاثة:

أحدها: أن يقولوا في المسألتين بالتحليل أو بالتحريم.

الثاني: أن يقول بعضهم بالتحليل فيهما، والبعض الآخر بالتحريم فيهما.

والثالث: أن لا ينقل إلينا عنهم حكم معيّن فيهما.

---

١ و ٢. حكاه عنهم الرازي في المحصول، ج ٤، ص ١٢٨؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٤١٣.

٣ ـ ٥. نقله عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٢٣٠؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ١٩٥ ـ ١٩٧.

٦. نقلها عنه أبو الحسين في المعتمد، ج ٢، ص ٤٥؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٢٢٨.

وعلى هذا إذا ثبت حكم لإحدى المسألتين ثبت للأُخرى، وإلّا لزم رفع ما أجمعوا عليه من عدم الفصل وإن لم ينصّوا على عدمه، لكنّهم لم يفصلوا بينهما، فإن علم اتّحاد طريقة الحكم فيهما جرى ذلك مجرى النصّ على عدم الفصل، كتوريث العمّة والخالة، فإنّ الأُمّة لم يفصل بينهما، وطريقة توريثهما اندراجهما تحت أُولي الأرحام الذين عناهم الله بقوله: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾[1]. وإن لم يتّحد طريقة الحكم، كما في منع الشافعي من شرب النبيذ[2]، وبيع الغائب[3]، وإباحتهما عند أبي حنيفة[4]، فإنّه يجوز الفصل بأن يقول بعض الناس بتحريم النبيذ، وجواز بيع الغائب؛ عملاً بالأصل السالم عن معارضة مخالفة الإجماع، ولأنّه لولاه لزم من موافقة الشافعي في تحريم النبيذ مثلاً؛ لدليل أنّه يوافقه في كلّ حكم وإن فقد الدليل عليه؛ لأنّ كلّ حكم قال به الشافعي إمّا أن يوافقه أبو حنيفة فيه أو يخالفه، فإن كان الأوّل وجب على موافقي الشافعي القول به؛ لكونه إجماعاً، وإن كان الثاني فكذلك، وإلّا لزم الفصل، وهو خلاف المقدّر، وهو بناء على انحصار المجتهدين فيهما.

واعلم أنّ القسم الأوّل من أقسام عدم الفصل المذكورة إجماع، فالفرق رافع له فلا يجوز مطلقاً، سواء نصّوا على عدم الفصل أو لم ينصّوا. ولا يجوز أيضاً مخالفته بغير الفصل، والقسم الثاني يمتنع الفرق بينهما على قولنا وإن لم ينصّوا على عدمه؛ لأنّ المعصوم قائل بأحد الجمعين، فالفرق رافع له، فيكون باطلاً، وأمّا الثالث فلا يمتنع الفرق بينهما إذا لم ينصّوا على عدمه؛ لجواز كونهم متوقّفين فيهما، أو قائلين بحكم أحد المسألتين دون الأُخرى، وقول المصنّف كحرمان الجدّ مثال للمشتمل على رفع ما أجمعوا عليه لا بما ليس بمشتمل على ذلك.

---

١. الأنفال (٨): ٧٥.
٢. راجع الأُمّ، ج ٩، ص ٤٧٨.
٣. الأُمّ، ج ٣، ص ٤٩.
٤. والقول بحلّيّة شرب النبيذ لأبي حنيفة. راجع بدائع الصنائع، ج ٥، ص ١٦٨ و ١٧٥؛ وحكى قوله بجواز بيع الغائب ابن قدامة في المغني المطبوع مع الشرح الكبير، ج ٤، ص ٧٧، المسألة ٢٧٧٢.

[البحث الثالث في جواز الإجماع بعد الخلاف]

قال :

البحث الثالث : يجوز الإجماع بعد الخلاف ، وهو كثير ، كاتّفاق التابعين على منع بيع أُمّهات الأولاد بعد اختلاف الصحابة فيه ، والإجماع على تسويغ الأخذ بأيّ القولين شاء مع الاجتهاد مشروط بعدم الاتّفاق على أحدهما مع منعه ، وإذا أجمع أهل العصر الثاني على أحد قولي أهل العصر الأوّل كان إجماعاً .

واحتجاج أكثر الحنفيّة والشافعيّة وجماعة من المتكلّمين بقوله تعالى : ﴿ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾ ، وبتدافع الإجماعين ، وبالمعارضة بالموت ، ولأنّه إن كان لدليل لم يخف على الصحابة ، ولأنّ الإجماع يستلزم القطع ـ وهو قول ثالث ـ باطل ؛ لعدم التنازع ، ولأنّ العمل بالإجماع ردّ إلى الله تعالى ورسوله ، والإجماع على تسويغ الأخذ بأيّ القولين مشروط بعدم الاتّفاق ، وهو يقدح في الإجماع مطلقاً .

والحقّ في الجواب : المنع من الإجماع على التخيير ؛ فإنّ كلّ طائفة تعتقد أنّ الحقّ في قولها ، والموت ليس حجّة بل هو كاشف عن كون قول الأُخرى حجّة ؛ لأنّهم كلّ الأُمّة ، ولا يلزم انقلاب الخطإ حقّاً ؛ لمنع فرض موت المصيبين قبل المصير إلى قولهم من الأحياء ، ويجوز خفاء الدليل عن بعضهم .

والقول الثالث هنا جائز ؛ لأنّ الإجماع على أحد القولين لا بعينه مشروط بعدم الاتّفاق. [تهذيب الوصول، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧]

أقول : هنا مسألتان :

الأُولى : إذا اختلفت الأُمّة على قولين ، فهل يجوز اتّفاقهم على أحدهما ؟

الأكثرون على جوازه ، ومنعه الصيرفي[1]. وهو ظاهر عندنا ؛ لوجوب الرجوع إلى المعصوم ، ولهم وقوعه في اختلافهم في مدفن النبيّ ﷺ ثمّ اتّفقوا على قول

١ . نقله عنه الرازي في المحصول ، ج ٤ ، ص ١٣٥ ؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج ، ج ٢ ، ص ٤١٩.

أمير المؤمنين عليه السلام في دفنه في موضع قبضه، واختلفوا في وجوب الغسل بالالتقاء، ثمّ اتّفقوا على وجوبه، وفي بيع أُمّهات الأولاد، ثمّ اتّفق الباقون على منعه، وفي قتال مانعي الزكاة ثمّ اتّفقوا على جوازه.

قالوا: أجمعوا على جواز أخذ المجتهد بأيّ القولين شاء إذا أدّى اجتهاده إليه، فقد أجمعوا على أحدهما، فإمّا أن يكون الإجماعان حقّين فيكون الثاني ناسخاً للأوّل، وقد تقدّم استحالته. أو لا، فيلزم الإجماع على الخطإ وأنّه محال.

والجواب: أنّ الإجماع على جواز الأخذ بأيّ القولين شاء مشروط بعدم الاتّفاق على أحدهما أو غيرهما عند مجوّزه، فإذا حصل زال شرط ذلك الإجماع، فيزول لزوال شرطه، على أنّا نمنع من الإجماع على التخيير، كيف؟ وكلّ واحدة من الطائفتين توجب الأخذ بقولها وتزعم خطأ الأُخرى.

الثانية: إذا اختلف أهل العصر الأوّل على قولين فهل يجوز أن يجمع من بعدهم على أحدهما؟

منعه الصيرفي[1] والأشعري[2] وأحمد[3] والجويني[4] والغزالي[5]. وجوّزه أصحابنا والمعتزلة وأكثر الشافعيّة وأبو حنيفة[6].

لنا: إمكان ذلك، فإنّا نعلم بعدم امتناع مصير أحد المجتهدين إلى ما صار إليه الآخر؛ لظهور دليله، وإذا جاز ذلك في الواحد جاز في الجميع، والعلم به ضروري فيكون حجّةً؛ لتناول الأدلّة إيّاه.

احتجّوا بقوله: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾[7] أوجب الردّ

---

١ و ٢. حكاه عنهما الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٢٣٣؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٢٠٣.

٣ و ٤. حكاه عنهما الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٢٣٣؛ والقاضي في شرح مختصر المنتهى، ج ٢، ص ٤١.

٥. المستصفى، ج ١، ص ٣٧٠.

٦. نقله عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٢٣٣؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٢٠٣.

٧. النساء (٤): ٥٩.

إلى كتاب الله تعالى عند التنازع، وهو حاصل؛ لأنّ حصول الاتّفاق في الحال لا ينافي التنازع فيما تقدّم، وبأنّ الاختلاف يتضمّن الاتّفاق على جواز الأخذ بأيّهما شاء، فلو انعقد الإجماع في العصر الثاني على أحدهما تدافع الإجماعان، ولأنّه لو كان قول أهل العصر الثاني حجّةً لكان قول إحدى الطائفتين حجّةً عند موت الأُخرى، والتالي باطل؛ لأنّ الموت لا يصيّر ما ليس بحجّة حجّةً، والملازمة ظاهرة؛ لأنّ المقتضي لكون إجماع أهل العصر الثاني حجّةً كونهم كلّ المؤمنين إذن، وهو ثابت هنا، ولأنّه لو تحقّق إجماع أهل العصر الثاني لكان إمّا لا لدليل، فيكون خطأً، أو لدليل، وهو محال، وإلّا لم يختفِ على أهل العصر الأوّل، ولأنّ أهل العصر الأوّل لمّا اختلفوا على قولين لم يكن القطع بالحكم المفروض وقوع الإجماع عليه قولاً لأحدهما، فيكون القطع به قولاً ثالثاً. وقد تقدّم المنع منه.

ويشكل باحتمال كون القائلين به من أهل العصر الأوّل قاطعين به.

والجواب عن الأوّل: أنّ الشرط في الردّ إلى الله تعالى والرسول عليه السلام التنازع، والتقدير ارتفاعه، وارتفاع الشرط يوجب ارتفاع المشروط على ما تقدّم.

سلّمنا، لكن العمل بالإجماع الثاني ردّ إلى الله والرسول؛ لأنّ وجوب اتّباعه مستفاد من الكتاب والسنّة.

وعن الثاني: ما تقدّم من أنّ الإجماع على التخيير مشروط ببقاء الخلاف فحيث زال الخلاف زال الإجماع.

والمصنّف لم يرتضِ هذا الجواب، وقال: «إنّ ذلك يقدح في الإجماع مطلقاً»؛ لأنّه يمكن أن يقال: إنّ وجوب اتّباع الإجماع الوحداني ـ أي المستند إلى قول واحد ـ مشروط بعدم ظهور وجه القول المنافي له. فإذا ظهر ذلك الوجه زال وجوب اتّباع ذلك الإجماع؛ لزوال شرطه.

فإن قلت: هذا وإن كان جائزاً عقلاً إلّا أنّه غير جائز، من حيث وقوع الإجماع على انتفاء اشتراط الإجماع الوحداني.

قلت: إجماعهم على انتفاء الاشتراط جاز كونه مشروطاً بذلك، كما جاز في

الأوّل. أو نقول: إنّ المجتهدين في أيّ إجماع كان حال الاستدلال قبل الخلاف أجمعوا على عدم الحكم، أو على جواز الأخذ بأيّ الحكمين كان إذا أدّى إليه اجتهادهم.

ثمّ أجاب بالمنع من إجماع الطائفتين على التخيير؛ وذلك لأنّ كلّ طائفة تزعم أنّ الحقّ معها، وأنّه يتعيّن العمل بقولها، ولا يجوز العمل بقول مخالفها كما تقدّم.

وعن الثالث: أنّا تبيّنّا بموت إحدى الطائفتين وبقاء الأُخرى حقّيّة قول الباقين؛ لدخولهم تحت الأدلّة. فالموت كاشف عن حجّيّته لا مقتضٍ لها.

فإن قلت: يجوز موت المصيبين بأجمعهم، فينقلب قول المخطئين صواباً.

قلت: نمنع جواز موت المصيبين بأجمعهم قبل مصير بعض المخطئين إلى قولهم.

وعن الرابع: أنّ إجماعهم لدليل جاز خفاؤه عن بعض أهل العصر لا عن الكلّ.

وعن الخامس: أنّ إحداث قول ثالث لا يرفع ما أجمعوا عليه مطلقاً ـ أي سواء كان إجماعاً ضمنيّاً أو صريحاً ـ جائز كما تقدّم، وهنا كذلك، وإجماعهم على أحد ذينك القولين لا بعينه مشروط بعدم الاتّفاق، فإذا زال الشرط زال هو كما تقدّم.

[البحث الرابع في ما إذا مات أحد القسمين أو كفر صار القسم الثاني كلّ الأُمّة]

قال:

البحث الرابع: إذا مات أحد القسمين صار القسم الثاني كلّ الأُمّة، وكذا إذا كفر أحدهما، ولو رجع أحدهما إلى قول الآخر كان إجماعاً.

ويجوز تعاكس الطائفتين في القولين عند الجمهور لا عندنا. وانقراض أهل العصر غير شرط؛ لعموم الأدلّة، ولعدم انعقاد الإجماع لو شرط. والبحث والتأمّل إنّما يصحّ مع الخلاف لا مع الإجماع، ونقل الإجماع بخبر الواحد جائز فوجب العمل؛ لحصول الظنّ به.

[تهذيب الوصول، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨]

أقول : هنا مسائل :

الأولى : إذا انقسم أهل العصر إلى قسمين، كلّ منهما يقول في المسألة بخلاف قول الآخر، ثمّ مات أحد ذينك القسمين وبقي الآخر كان ذلك إجماعاً واجب الاتّباع.

أمّا على قولنا فظاهر؛ لوجوب كون المعصوم في القسم الباقي، وأمّا على قول الجمهور؛ فلأنّ القسم الثاني كلّ الأُمّة، وكذلك إذا كفر أحدهما كان الباقي هو الحجّة؛ لاستحالة الكفر على المعصوم عندنا، فيجب كونه في القسم الآخر.

وأمّا عند الجمهور؛ فلأنّ الباقي كلّ المؤمنين، ولا يلزم أن يكون الموت والكفر حجّةً؛ لأنّهما كاشفان عن كون الباقي كلّ الأُمّة، وكذلك إذا رجع أحدهما إلى قول الآخر.

الثانية : لا يجوز التعاكس عندنا، وجوّزه أكثر الجمهور؛ لأنّ كلّاً منهما إنّما خالف بعض المؤمنين وهو غير ممنوع منه.

وتردّد بعضهم في ذلك؛ لأنّ جوازه يلزم منه اجتماع الأُمّة على الخطإ[1].

وأُجيب بالمنع.

والمسألة مبنيّة على أنّه هل يجوز تخطئة كلّ الأُمّة في المسألة الواحدة على البدل، فمن أجازه جوّز التعاكس في القولين، ومن لا فلا.

الثالثة : شرط بعض الفقهاء[2] وابن فورك والمتكلّمين انقراض أهل العصر المجمعين[3].

لنا : إنّ الحجّة المعصوم، ولتناول الأدلّة، ولأنّه لو شرط لم يتحقّق الإجماع بحدوث جماعة كثيرة في زمن الصحابة من التابعين مجتهدين، ولا يتحقّق إجماعهم

---

١. راجع المعتمد، ج ٢، ص ٥٤ ـ ٥٥.

٢. منهم أحمد بن حنبل نقله عنه العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٢٠٩؛ والسبكي في الابهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٤٤٢.

٣. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٤، ص ١٤٧؛ والسبكي في الابهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٤٤٢.

مع مخالفتهم، ثمّ الكلام في التابعين كالكلام في الصحابة؛ لحدوث تابعي التابعين وهلمّ جرّاً.

احتجّوا بأنّه ما دام حيّاً يشتغل بالنظر والبحث والتفحّص عن مأخذ الأحكام، فربما تغيّر اجتهاده، ورجع عن قوله إلى غيره، ولا يستقرّ له قول إلّا بعد وفاته.

والجواب: أنّ النظر والتأمّل في المسألة إنّما يكون مع بقاء الخلاف فيها، أمّا مع تحقّق الإجماع فلا؛ لأنّ الإجماع دليل قطعي، فلا يرجع عنه بالاجتهاد.

الرابعة: الإجماع المنقول بخبر الواحد حجّة، وهو اختيار جماعة من الشافعيّة[١] والحنفيّة[٢] والحنابلة[٣].

ومنعه جماعة من الحنفيّة[٤] والغزالي[٥].

لنا: أنّ ظنّ وجوب العمل به حاصل، فيكون العمل به واجباً؛ دفعاً للضرر المظنون، وأنّ الإجماع نوع من الحجج فجاز التمسّك بمظنونه، كما يتمسّك بمعلومه؛ قياساً على السنّة بجامع تضمّنه دفع الضرر المظنون.

قيل: هو ظنّي، فلا يجوز إثبات القطعي به[٦].

قلنا: متنه قطعي، ويجوز نقله بالآحاد.

[البحث الخامس: قول البعض وسكوت الباقين ليس بإجماع]

قال:

البحث الخامس: قول البعض وسكوت الباقين ليس بإجماع؛ لاحتمال السكوت عدم الاجتهاد، أو ثبوته، لكن يعتقد إصابة كلّ مجتهد، أو حصول مانع من إظهار معتقده، أو انتظار وقت الإنكار، أو علمه بعدم القبول، أو خوفه أو ظنّ قيام غيره

---

١. منهم الرازي في المحصول، ج ٤، ص ١٥٢؛ والأرموي في الحاصل من المحصول، ج ٢، ص ٧٠٧.

٢ ـ ٤. نقله عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٢٣٨؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٢١٥.

٥. المستصفى، ج ١، ص ٣٧٥.

٦. القائل هو الغزالي. راجع المستصفى، ج ١، ص ٣٧٥.

مقامه في الإنكار، أو اعتقد أنّه صغيرة فليس بحجّة.

احتجّ الجبّائي على أنّه حجّة بعد انقراض العصر بجريان العادة بالإنكار، أو إظهار ما يعتقدونه من القول مع عدم التقيّة، ولا تقيّة هنا وإلّا لاشتهرت.

والجواب: المنع من العادة، وكذا إذا قال بعض الصحابة قولاً ولم يعرف له مخالف، وإذا استدلّ أهل العصر بدليل أو ذكروا تأويلاً جاز لمن بعدهم الاستدلال بآخر، أو ذكر تأويل لا يستلزم عدم التأويل الأوّل، فلو تأوّل الأوّلون المشترك بأحد معنييه لم يكن لأهل العصر الثاني تأويله بالمعنى الآخر.

[تهذيب الوصول، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩]

أقول: هنا مسائل:

الأولى: القول السكوتي ليس بحجّة، ولا إجماع عند الشافعي[١].

وقال الجبّائي: إجماع، وحجّة بعد انقراض العصر[٢].

وقال أبو هاشم: هو حجّة، لا إجماع[٣].

وقال ابن أبي هريرة: إن كان هذا القول من حاكم لم يكن إجماعاً ولا حجّةً، وإلّا كان إجماعاً وحجّةً[٤].

والحقّ أنّه إن كان القائل معصوماً كان حجّةً، وإلّا فلا.

أمّا الأوّل فظاهر، وأمّا الثاني؛ فلأنّ السكوت محتمل؛ لعدم الاجتهاد، أو لاعتقاد التصويب أو للخوف أو للتقيّة أو انتظار فرصة التمكّن من الإنكار، أو اعتقد عدم تأثير الإنكار، أو غلب على ظنّه قيام غيره مقامه في الإنكار، أو اعتقد أنّه خطأ من الصغائر وهي تقع مكفّرة، فالسكوت أعمّ من الموافقة في الحكم الذي لا يتحقّق الإجماع إلّا معها، بل أعمّ من عدم المخالفة، والعامّ لا يدلّ على الخاصّ،

---

١. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٤، ص ١٥٣؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٢١٤.

٢ ـ ٤. حكاه عنهم الرازي في المحصول، ج ٤، ص ١٥٣؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٢١٤؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

ومن ثمّ قال الشافعي : لا ينسب إلى ساكت قول[١].

احتجّ الجبّائي بأنّ العادة جارية بأنّ المجتهدين إذا تفكّروا في المسألة زماناً طويلاً واعتقدوا خلاف ما انتشر من القول فيها أظهروه إذا لم يكن هناك خوف أو تقيّة. ولو تحقّقا لظهر واشتهر، ولمّا لم يظهر خلاف القول المذكور[٢]، ولم يظهر الخوف ولا التقيّة علمنا حصول الموافقة.

والجواب بمنع جريان العادة بذلك، وأيضاً فاللازم من حجّته على تقدير تسليمها إنّما هو عدم اعتقادهم خلاف القول المنتشر، ولا يلزم من عدم اعتقادهم خلاف الموافقة في اعتقادهم.

واحتجّ أبو هاشم بأنّ الناس في كلّ عصر يحتجّون بالقول المنتشر في الصحابة إذا لم يعرف له مخالف[٣].

والجواب : المنع من ذلك.

واحتجّ ابن أبي هريرة بأنّا نحضر مجالس الحكّام فنجدهم يحكمون بما يخالف مذهبنا ولا ننكر عليهم، وإذا لم يكونوا حكّاماً ما أنكرنا ولا نسكت إلّا للرضى[٤].

ولا يخفى ضعف هذا مع تحقّق ما مرّ.

الثانية : إذا قال الصحابي قولاً ولم يعرف له مخالف لم يكن إجماعاً ولا حجّةً، إذا لم يكن معصوماً؛ لاحتمال ذهول المجتهدين عنه، ولا يكون لهم قول يوافقه، فلا يكون إجماعاً ولا حجّةً، عملاً بالأصل السالم عن معارضة أدلّة الإجماع.

الثالثة : إذا استدلّ أهل العصر بدليل أو ذكروا تأويلاً لآية أو حديث فهل يجوز لمن بعدهم الاستدلال بآخر أو ذكر تأويل آخر؟

الحقّ نعم، أمّا الدليل فظاهر؛ لأنّ المجتهدين في كلّ عصر يتفكّرون ويستنبطون كثيراً من الأدلّة والحجج على الأحكام المستدلّ عليها قبل من غير نكير فكان إجماعاً، وأمّا التأويل فإذا لم يلزم من التأويل الثاني القدح في الأوّل جاز؛ عملاً

---

١. الأمّ، ج ١، ص ٢٧٥.

٢. نقله عنه الرازي في المحصول، ج ٤، ص ١٥٦ـ ١٥٧.

٣ و ٤. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٤، ص ١٥٧.

بالأصل السالم عن معارضة مخالفة الإجماع، ولأنّ العلماء في كلّ وقت يستخرجون وجوهاً من التأويل، ولم ينكر عليهم فكان إجماعاً. أمّا إذا كان التأويل الثاني منافياً للأوّل أو اتّفقوا على بطلانه فإنّه لا يجوز؛ لاستلزامه تخطئة إجماعهم السابق.

ولو تأوّل الأوّلون اللفظ المشترك بأحد معنييه لم يجز لمن بعدهم حمله على المعنى الآخر؛ لأنّ المعنى إن كان منافياً لزم تخطئة التأويل الأوّل، وهو محال؛ لوقوع الإجماع عليه، وإن لم يكن منافياً فكذلك؛ لما تقدّم من عدم جواز استعمال اللفظ المشترك في كلا معنييه. ولا يقال: إنّه يجوز أن يكون الشارع قد تكلّم باللفظ المشترك مرّتين، وعنى به في المرّة الأُولى أحد المعنيين، وفي الأُخرى الآخر؛ لأنّ الإجماع منعقد على خلافه.

وقيل بالمنع في الدليل والتأويل؛ لأنّهما ليسا سبيل المؤمنين بل ما تقدّمهما.

والجواب: المراد النهي عن اتّباع ما نفاه المؤمنون، لا ما لا يتعرّضوا له بنفي ولا إثبات.

[البحث السادس: إجماع العترة حجّة]

قال:

البحث السادس: إجماع العترة حجّة؛ لقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾، ولمّا نزلت أخذ رسول الله ﷺ كساءً، ووضعه عليه، وعلى عليّ وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، وقال: «اللهمّ هؤلاء أهل بيتي»، فقالت أُمّ سلمة: ألستُ من أهل البيت؟ فقال: «إنّك على خير». والخطأ رجس، فيكون منفيّاً.

ولقوله عليه السلام: «إنّي تارك فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلّوا، كتاب الله، وعترتي أهل بيتي». ولأنّهم أعرف بالأحكام؛ لاستفادتها من الوحي، وهم عليهم السلام مهبطه والنبيّ عليه السلام منهم وفيهم وملازم لهم، فأفعاله غير خفيّة عنهم، وأفعالهم كذلك، ومعاشرتهم له أكثر من غيرهم، فهم أعرف بالأحكام، وهم عن الخطإ أبعد.

وحمل الآية على الزوجات باطل؛ لمخالفته الخبر المتواتر من لفّ الكساء، ولأنّه لو كان كذلك لقال الله تعالى: «عنكنّ»، ولأنّ نفي حقيقة الرجس يقتضي نفي جزئيّاته أجمع، خصوصاً مع تأكيد التطهير، وهو غير ثابت في حقّ الزوجات؛ لوقوع الذنب منهنّ، فلم يبقَ لها محمل سوى المعصومين، وهم مَن ذكرناه؛ إذ لا قائل بغيرهم، ولأنّ نفي الرجس عن أهل البيت يقتضي نفيه عمّن ذكرناه؛ لأنّهم من أهل البيت إجماعاً، ولا قائل بقصره على الزوجات.

[تهذيب الوصول، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠]

أقول: إجماع العترة حجّة عندنا وعند الزيديّة[١]؛ خلافاً للنافين[٢].

لنا وجوه:

الأوّل: الآية المذكورة[٣]. والخطأ رجس فينتفي، وقد أكّده الله بلفظة «إنّما» الموضوعة للحصر والتأكيد، واللام المؤكّدة، والإتيان بلفظ «الإذهاب» الدالّ على إزالة الرجس بالكلّيّة، والإتيان بلفظ «الرجس» الدالّ على نفي حقيقته، المستلزم نفيها نفي كلّ فرد من أفرادها، وتقديم لفظة «عنكم» على «الرجس» الدالّ على شدّة العناية، والعدول عن ذكر أسمائهم، والإتيان بالأمر الشامل لهم؛ تعظيماً لشأنهم، والنداء على وجه الاختصاص في قوله ﴿أَهْلَ ٱلْبَيْتِ﴾، والإتيان بلفظ «التطهير» الدالّ على التنزيه عن كلّ دنس، وتأكيد ذلك بمصدره، وهو قوله: «تطهيراً»، والمراد بهم المذكورون بحديث لفّ الكساء، ولأنّ لفظه «إنّما» للحصر على ما مرّ، وظاهر الآية يدلّ على أنّه تعالى ما أراد أن يزيل الرجس عن أحدٍ إلّا عن أهل البيت، وليس يدلّ على أنّه تعالى يريد إذهاب الرجس عن كلّ أحد،

---

١. نقله عنهم الرازي في المحصول، ج ٤، ص ١٦٩؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٢١٧.

٢. منهم أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع، ج ٢، ص ٧١٦؛ والرازي في المحصول، ج ٤، ص ١٦٩؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٢٠٩.

٣. الأحزاب (٣٣): ٣٣.

فيحمل لفظ «الإرادة» على مجازه، وهو إزالة الرجس؛ لأنّ الإرادة سبب له، وإطلاق لفظ «السبب» على «المسبّب» من أحسن وجوه المجاز، وزوال الرجس عبارة عن العصمة، فهذه الآية دالّة على عصمة أهل البيت، وكلّ من قال بذلك حصر المراد في المذكورين، فحمل الآية على غيرهم خرق الإجماع، والخطأ في الحكم رجس، فينتفي عنهم عليهم السلام.

الثاني: النقل المتواتر من قوله صلى الله عليه وآله: «إنّي تارك فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلّوا، كتاب الله وعترتي أهل بيتي، حبلان متّصلان لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض»[1]. فحصر التمسّك به الذي يتحقّق معه نفي الضلال المؤبّد فيهما، وقرنهم بالكتاب، والكتاب حجّة في جميع الأوقات، لا يمكن تطرّق المبطل في جميع الأوقات؛ لقوله تعالى: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَـٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾[2]، و «ما» في قوله: «ما إن تمسّكتم»، موصولة، و «إن» شرطيّة، وجملة الشرطيّة صلتها، والموصول والصلة في محلّ نصب بتارك، و «كتاب الله» و «عترتي» بدلان من الموصول، أو عطفا بيان، ويروى بعبارة أُخرى: «إنّي تارك فيكم الثقلين ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا»[3] فيكون «ما» مصدريّة، بمعنى المدّة، متعلّقة بـ «تضلّوا» و «إن» زائدة، والتقدير: «إنّي تارك فيكم الثقلين لن تضلّوا مدّة تمسّككم بهما»، و «كتاب الله وعترتي أهل بيتي» بدلان من «الثقلين»، أو عطفا بيان.

ووجه الدالّة أيضاً أنّ الخبر دلّ على أنّ المتمسّك بهم في سائر الأحكام لن يضلّ، ويلزم منه أيضاً أنّهم لن يضلّوا، فدلّ على عصمتهم، وليست حجّيّة قولهم موقوفة على انضمام الكتاب إليه، كما هو عكسه، ولأنّه لو كان كذلك لم يكن لهم مزيّة؛ لأنّ من عداهم بهذه المثابة، فكان قولهم وحده حجّة، وهو المطلوب.

---

١. الكافي، ج ١، ص ٢٩٤، باب الإشارة والنصّ على أمير المؤمنين عليه السلام، ضمن الحديث ٣؛ الخصال، ج ١، ص ٦٥، ح ٩٧؛ مسند أحمد، ج ٣، ص ٣٨٨، ح ١٠٧٢٠، و ص ٣٩٤، ح ١٠٧٤٧، و ص ٤٠٨، ح ١٠٨٢٧؛ الجامع الصحيح، ج ٥، ص ٦٦٣، ح ٣٧٨٨؛ المعجم الكبير، ج ٣، ص ٦٥، ح ٢٦٧٨ مع اختلاف في المصادر.

٢. فصّلت (٤١): ٤٢.

٣. راجع الهامش ١.

الثالث: أهل البيت أعرف بالخطاب من غيرهم؛ لكثرة مواجهتهم له بالخطاب على وجه الاختصاص في أكثر الأوقات ومعظم الأحوال، ومَن هذه حاله فهو أعرف بالأحكام من غيره، فيمتنع خطؤه فيها.

اعترض بظهور الآية في الأزواج بقرينة ما قبلها وما بعدها، وأيضاً لفظ «الرجس» المنفيّ لا يدلّ على نفي كلّ رجس؛ لأنّه ليس للاستغراق على ما تقدّم، والخبر من باب الآحاد، والإماميّة تأبى حجّيّته، والثالث منقوض بالزوجات؛ فإنّهنّ يخالطنه في معظم أوقاته[1].

والجواب: لو عناهنّ لقال: «عنكنّ»، كما قال: ﴿وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ﴾[2]، وللفّ الكساء على المذكورين، وعدم إجابة أُمّ سلمة ـ عند قولها: ألست من أهل البيت؟ ـ ببلى، بل عدل عنها وقال: «إنّك على خير»[3].

ولأنّ المراد بالآية تجب عصمته، والزوجات ليست بمعصومات اتّفاقاً، وقد وقع الخطأ من أكثرهنّ إجماعاً.

ولأنّ نفي الرجس عمّن ذكرنا ثابت؛ لأنّهم إمّا كلّ المراد من أهل البيت ـ كما هو مذهبنا ـ أو بعضه ـ كما هو مذهب الخصم ـ؛ إذ لا قائل بقصره على الزوجات، واللام في «الرجس» إمّا للاستغراق فثبت المطلوب، أو للعهد ولم يسبق ذكر الرجس، فتعيّن أنّه لتعريف الماهيّة والطبيعة التي إذا انتفت انتفى كلّ جزئيّاتها؛ إذ لو ثبت شيء من جزئيّاتها حال ارتفاعها لزم وجود الكلّ بدون جزئه، وهو محال.

وعن الثاني: أنّ الخبر المذكور متواتر، وقد اتّفقت الأُمّة على نقله، إمّا للاستدلال به على حجّيّة إجماعهم، وإمّا على فضلهم.

وعن الثالث: أنّ الفرق بين أهل البيت عليهم السلام وبين الزوجات ظاهر؛ فإنّ حرص الرسول صلى الله عليه وآله على تكميلهم بالمعارف والعلوم أعظم من حرصه على تكميل

---

١. راجع المحصول، ج ٤، ص ١٧٠ ـ ١٧٣؛ الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠.

٢. الأحزاب (٣٣): ٣٣.

٣. راجع الجامع الصحيح، ج ٥، ص ٦٦٣، ح ٣٧٨٧ مع اختلاف في العبارة.

زوجاته؛ إذ من المعلوم أنّ كلّ عاقل يواظب على تكميل ذرّيّته وأولاده لا على أزواجه. وأيضاً فإنّ حرص الزوجات على ملابسته وملازمته إنّما هي لما تختصّ بهنّ من الاستمتاع، وما يجري مجراه من الأُنس، بخلاف أهل البيت عليهم السلام؛ فإنّ حرصهم على ملازمة الرسول صلى الله عليه وآله إنّما هي للتعلّم والاستكمال، وتحصيل المعارف، واقتناء الفضائل العلميّة والعمليّة، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «علّمني رسول الله صلى الله عليه وآله ألف باب من العلم فانفتح عليَّ من كلّ باب ألف باب»[1].

[البحث السابع: إجماع أهل المدينة ليس بحجّة]

قال:

البحث السابع: إجماع أهل المدينة ليس بحجّة؛ لأنّهم بعض المؤمنين، ولأنّ المعصوم إن لم يكن فيهم لم يعتدّ بقولهم، وإلّا فالحجّة في قوله عليه السلام. وحجّة مالك بقوله صلى الله عليه وآله: «إنّ المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد» لا يدلّ على المطلوب؛ لمنعه أوّلاً، ولنفي دلالته ثانياً؛ لاحتمال ذلك في زمانه، وعدم عمومه بعده. وإجماع المشايخ الثلاثة أو الشيخين ليس بحجّة؛ لعدم تناول الأدلّة لهم. وإجماع الصحابة مع مخالفة التابعين البالغين رتبة الاجتهاد ليس بحجّة؛ لأنّهم رجعوا إلى أقوالهم، فلو كانت خطأً لما رجعوا إليها، ولا يتأتّى عندنا لدخول المعصوم فيه. [تهذيب الوصول، ص ٢١٠ ـ ٢١١]

أقول: الأكثر على أنّ إجماع أهل المدينة بمجرّد كونهم أهلها ليس بحجّة ـ خلافاً لمالك[2] ـ لما أنّهم بعض المؤمنين. نعم، لو دخل المعصوم فيهم أو حوت جميع المجتهدين كان حجّةً. والخبر المذكور يمنع صحّته؛ فإنّه لم ينقل إلينا من

---

١. الإرشاد، ج ١، ص ٣٤، باب طرف من أخبار أمير المؤمنين عليه السلام؛ إعلام الورى، ص ١٩٥ مع اختلاف في العبارة.

٢. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٤، ص ١٦٢؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٢٠٦؛ والبيضاوي. راجع الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٤٠٦ و ٤٠٧.

جهة يعوّل عليها.

سلّمنا، لكنّه خبر واحد لا يتمسّك به.

سلّمنا، لكن لا يدلّ على المطلوب؛ لاحتمال اختصاصه بزمانه، ونمنع أنّ المراد بـ «الخبث» الخطأ، بل الكفّار الذين كانوا في زمن النبيّ ﷺ، ونمنع من كون الخطإ مع الاجتهاد وعدم العلم بكونه خطأً خبثاً، خصوصاً على قول المصوّبة.

سلّمنا، لكنّ هذه الصيغة ليست للعموم، فلا تدلّ على انتفاء كلّ خبث.

سلّمنا، لكنّ الخبر متروك الظاهر إجماعاً؛ لأنّه من المعلوم استيطان جماعة من المنافقين والعصاة وأهل الشرّ بها إلى آخر أعمارهم.

والحقّ أنّ الخبر مع صحّته فالمراد به ـ والله أعلم ـ المبالغة في مدح المدينة، والترغيب في المهاجرة إليها في زمانه ﷺ أو استيطانها؛ لما فيها من البركة والشرف.

وأمّا إجماع الخلفاء الأربعة فهو حجّة عندنا؛ لأنّ أمير المؤمنين ﷺ منهم، وهو معصوم، وبه قال بعض الجمهور، حكاه أبو بكر الرازي عن القاضي أبي حازم من الحنفيّة[1]؛ ولهذا لم يعتبر خلاف زيد بن ثابت في توريث أُولي الأرحام، وحكم بردّ أموال حصلت في بيت مال المعتضد عليهم، وقبل المعتضد فتواه، وأنفذ قضاه، وكتب به إلى الآفاق[2]، وهو منقول عن أحمد[3].

واحتجّ بقوله ﷺ: «عليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الراشدين من بعدي»[4].

أمّا إجماع الثلاثة والاثنين فليس بحجّة عندنا، ولا عند الأكثر؛ لأنّهم بعض الأُمّة.

---

١. منهم أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٢١١.

٢. نقله في المحصول، ج ٤، ص ١٧٥.

٣. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٢١١؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٤١٠. وهو قول أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين.

٤. مسند أحمد، ج ٥، ص ١٠٩ ـ ١١٠، ح ١٦٦٩٤ و ١٦٦٩٥؛ المستدرك على الصحيحين، ج ١، ص ٢٨٩، ح ٣٣٧، مع اختلافٍ قليلٍ في العبارة.

وقيل : حجّة[1] ؛ لقوله ﷺ : «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر»[2].

وردّ بمنع صحّته وباحتمال مواجهة بعض العامّة المقلّدة، وبالمعارضة بـ«أصحابي كالنجوم»[3].

وأمّا إجماع الصحابة مع مخالفة من أدركهم من التابعين المجتهدين فالأكثر على عدم حجّيّته ؛ لرجوع الصحابة إلى التابعين، كرجوع عبد الله بن عمر لمّا سئل عن فريضة إلى سعيد بن جبير حيث أمر بسؤاله، وقال : هو أعلم بها[4]، وسئل أنس بن مالك عن شيء فقال : سلوا مولانا الحسين[5] ؛ فإنّه سمع وسمعنا، وحفظ ونسينا[6]. وسئل ابن عبّاس عن نذر ذبح الولد فأشار إلى مسروق، ثمّ أتاه السائل بجوابه فتابعه عليه[7].

ويشكل بأنّ مدّعي أنّ إجماع الصحابة حجّة لا يلزمه بطلان قول التابعين مطلقاً، بل القول المخالف لإجماعهم، ورجوع الصحابة إليهم في هذه المسائل لم يكن بعد إجماعهم على خلاف ما أتى به التابعون، بل الظاهر أنّهم لم يجتهدوا في تلك المسائل.

سلّمنا، لكن لا نسلّم رجوع مجموع الصحابة إلى أقوال التابعين، والجماعة المذكورون بعض الصحابة، وليسوا معصومين، فجاز عليهم الخطأ في رجوعهم، والحسين عليه السلام من سادات الصحابة لا من التابعين ولا يتأتّى عند الإماميّة ؛ لأنّ

---

١. لم نعثر على قائله. نعم، حكى هذا القول الرازي في المحصول، ج ٤، ص ١٧٤ ـ ١٧٥؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٢١١.

٢. مسند أحمد، ج ٦، ص ٥٢٨، ح ٢٢٧٣٤؛ سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٣٧، ح ٩٧؛ المستدرك على الصحيحين، ج ٤، ص ٢٣، ح ٤٥١١.

٣. اللمع، ص ١٩٦؛ جامع بيان العلم وفضله، ج ٢، ص ٩٠ ـ ٩١؛ كشف الخفاء، ص ٣٨١؛ الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، الرقم ١٠٧٣.

٤. الطبقات الكبرى، ج ٦، ص ٢٥٨.

٥. كذا في النسخ، وفي المصادر : «الحسن».

٦. الطبقات الكبرى، ج ٥، ص ١٧٦؛ المصنّف، ابن أبي شيبة، ج ٨، ص ٣٠٦، الرقم ٧٤.

٧. ولقول الرادّ راجع المحصول، ج ٤، ص ١٧٦ ـ ١٧٨؛ والرواية في نفس المصدر ولم نعثر عليها في غيره.

المعصوم موجود في الصحابة.

وقيل : إنّه حجّة[1]؛ لقوله ﷺ : «أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم»[2]، لو أنفق غيرهم ملء الأرض ذهباً ما بلغ مدى أحدهم[3]، وإذا كان الاهتداء بالاقتداء بأحدهم فالجميع أولى.

والجواب : لو صحّ الخبر دلّ على الفضل والشرف بمصاحبته لا على حجّيّة الإجماع، ولجواز كون المشافهة بالخطاب قوماً من المقلّدة، ولا يمكن حمله على ظاهره؛ لتحقّق الاختلاف بينهم.

[البحث الثامن : حجّيّة الإجماع لاشتماله على قول المعصوم]

قال :

البحث الثامن : الإجماع إنّما هو حجّة عندنا؛ لاشتماله على قول المعصوم، فكلّ جماعة قلّت أو كثرت، وكان قول الإمام في جملة أقوالها فإجماعها حجّة، لأجله لا لأجل الإجماع.

أمّا الجمهور فقد اختلفوا في انعقاد الإجماع مع مخالفة المخطئين من أهل القبلة في مسائل الأُصول، فإن كفروا بالمخالفة لم يعتدّ بخلافهم، لكن لا يجوز التمسّك بإجماعنا على كفرهم في تلك المسائل؛ لأنّ خروجهم من الإجماع متوقّف على كفرهم فيها. فلو أثبتناه بإجماعنا خاصّةً، دار، وإن لم يكفروا لم ينعقد الإجماع بدونهم؛ لأنّ من عداهم بعض المؤمنين، فيعتبر عندهم قول العصاة؛ لأنّهم مؤمنون ولا ينعقد مع مخالفة الواحد والاثنين؛ لأنّ من عداهم بعض المؤمنين.

---

١. نقل هذا القول الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٢٠٥؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٢٤١.

٢. والرواية في المصدرين نفسيهما، راجع الهامش ٣ في الصفحة السابقة.

٣. لم نعثر على الرواية بعينها. نعم، وردت بعبارة أُخرى في صحيح البخاري، ج ٣، ص ١٣٤٣، ح ٣٤٧٠؛ وصحيح مسلم، ج ٤، ص ١٩٦٧ـ١٩٦٨، ح ٢٢١/٢٥٤٠ و ٢٢٢/٢٥٤١.

واحتجّ أبو بكر الرازي، والخيّاط، والطبري بأنّ «المؤمنين» يصدق عليهم مع خروج الواحد والإثنين كالأسود، ولتعذّر العلم بالإجماع حينئذٍ.

والجواب عن الأوّل أنّه مجاز، والثاني أنّه معلوم في زمن الصحابة لضبطهم.

[تهذيب الوصول، ص ٢١١ ـ ٢١٢]

أقول: هنا مسألتان:

الأولى: انعقاد الإجماع مع مخالفة مخطئ المسلمين، وتقريره ظاهر.

والحقّ أن يقال: إن منعنا من خطإ كلّ واحد من شطري الأُمّة في مسألة لم يعتدّ بهم، وكان إجماع من عداهم حجّة، وإلّا فلا.

الثانية: هل يتمّ الإجماع مع مخالفة الواحد والاثنين؟ قال أبو بكر الرازي[١] وأبو الحسين الخيّاط من المعتزلة[٢]، ومحمّد بن جرير الطبري: نعم[٣].

ومنعه الباقون.

للأوّلين صدق المؤمنين، كصدق الأسود على الزنجي مع بياض أسنانه وأظفاره؛ ولأنّه لا نقطع في إجماع بانتفاء مخالفة واحد أو اثنين.

والجواب: نمنع صدق المؤمنين والأُمّة عليهم على سبيل الحقيقة، وكيف؟ واللفظ موضوع للجميع، فلو كان حقيقةً في البعض لزم الاشتراك المخالف للأصل، وصدق الأسود مجاز؛ لصدق ليس بأسود كلّه؛ للمناقضة، كما يقال: هؤلاء ليسوا كلّ الأُمّة بل بعضهم، ولصحّة الاستثناء، فيقال: أجمع المؤمنون إلّا فلاناً، كما يقال: هذا أسود إلّا سنّه، ولا يتعذّر في زمن الصحابة؛ لقلّة المؤمنين حينئذٍ وانحصارهم.

١ ـ ٣. نقله عنهم الرازي في المحصول، ج ٤، ص ١٨١؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ١٩٩؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٢٤٢؛ والسبكي في الابهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٤٣٥.

[البحث التاسع : لزوم استناد الإجماع إلى دليل أو أمارة]

قال :

البحث التاسع : لا يجوز الإجماع إلّا عن دليل أو أمارة ، وإلّا لكان خطأً ، والفائدة منع المخالفة . وترك البحث عن الدليل ، وبيع المراضاة ، وأُجرة الحمّام ، إن سُلّم الإجماع فلدليل لم ينقل ، وعدم العلم لا يدلّ على العدم ، والأمارة جاز أن تكون ظاهرةً ، فيتّفق الإجماع بها ، ولا يجب من موافقة الإجماع لخبر صدوره عنه خلافاً لأبي عبد الله. [تهذيب الوصول، ص ٢١٢]

أقول : قال بعض الأُصوليّين : يجوز صدور الإجماع عن التبخيت والاتّفاق[١]، خلافاً للأكثر ؛ لأنّه خطأ ، ولقوله تعالى : ﴿ وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾[٢].

وردّ في النهاية بأنّ المراد من الخطإ إن كان هو مخالفة ما اتّفقوا عليه بحكم الله ، فهو ممنوع ؛ لجواز كونه هو الحكم الذي أوجبه الله ، وإن كان عبارةً عن أنّ قولهم من غير دليل حرام فهو عين المتنازع[٣].

ويشكل بأنّ المراد من «الخطأ» المعنى الثاني ، وليس هو المتنازع ؛ للاتّفاق عليه فيه ، بل المتنازع أنّه هل يمكن وقوع الإجماع على هذا الوجه أم لا؟ قالوا : لو كان عن دليل كان هو الحجّة فلا يبقى للإجماع فائدة ، ولوقوعه في بيع المراضاة ، وأُجرة الحمّام من غير دليل ولا أمارة.

والجواب : فائدة الإجماع العلم بوجود الدليل في الجملة ، وتحريم مخالفته ، وقطع النظر والبحث عن كيفيّة دلالته ، وتقديمه على ما يعارضه من الأدلّة ، ولأنّه لا يلزم من انتفاء فائدته انتفاؤه ؛ لأنّه قد يقع اتّفاقاً وإن كان عن دليل ؛ إذ لا يبحث

---

١. لم نعثر على قائله . نعم ، نقله عن قوم أبو الحسين البصري في المعتمد ، ج ٢ ، ص ٥٦ ؛ والرازي في المحصول ، ج ٤ ، ص ١٨٧ ؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام ، ج ١ ، ص ٢٢١.

٢. الأعراف (٧) : ٣٣.

٣. نهاية الوصول إلى علم الأُصول ، ج ٣ ، ص ٢٤٩.

في الإجماع قصد المجمعين إليه، ونمنع الإجماع على بيع المراضاة وأُجرة الحمّام، أو نمنع كونه لا عن دليل، وعدم العلم والنقل لا يدلّ على العدم؛ لجواز الاستغناء عن نقلها بالإجماع، أو نقل غير الخصم.

والقائلون بأنّ الإجماع لا يتحقّق إلّا عن مأخذ اختلفوا في جواز وقوعه عن أمارة من قياس أو اجتهاد، ومنع منه الإماميّة، وداود[1]، وابن جرير الطبري[2]، وجوّزه الباقون.

احتجّ أصحابنا بالمعصوم؛ فإنّ قوله لا يكون عن أمارة.

وأُورد بامتناع الإجماع مع الكثرة على الأمارة؛ لخفائها، كما لا يمكن اجتماعها في الوقت الواحد على تناول نوع واحد من الغذاء، والتكلّم بكلمة واحدة[3].

والجواب: جاز كون الأمارة ظاهرةً، فتجمع الأُمّة على مقتضاها، مع نقضه باتّفاق الشافعيّة على مذهب الشافعي[4].

وقال أبو عبد الله البصري: إذا وافق الإجماع خبراً دلّ على أنّه مستند الإجماع[5].

والحقّ أنّه لا يجب؛ لإمكان صدوره عن دليل مغاير له. نعم، يحصل الظنّ بذلك من حيث إنّه لا بدّ للإجماع من مستند، والأصل عدم غير هذا الخبر، فتعيّن هو لذلك.

---

١ و ٢. حكاه عنهما أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع، ج ٢، ص ٦٨٣؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٢٢٤؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٢٥٢؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٤٤٠.

٣. ولقول الرادّ راجع المحصول، ج ٤، ص ١٩٢.

٤. المجيب هو الرازي في المحصول، ج ٤، ص ١٩٣. وراجع أيضاً نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٢٥٤.

٥. نقله عنه الرازي في المحصول، ج ٤، ص ١٩٣؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٢٥٥؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٤٤١.

[البحث العاشر : لا يشترط في الإجماع قول كلّ الأُمّة]

قال :

البحث العاشر : لا يشترط في الإجماع قول كلّ الأُمّة من زمن الرسول ﷺ إلى يوم القيامة ، وإلّا لانتفت فائدته ، ولا قول الكفّار ؛ لأنّ آية المشاقّة تدلّ على اتّباع المؤمنين ، وكذا الأُخرى ؛ لأنّ لفظ « الأُمّة » منصرف إلينا ، ولا قول العوامّ ؛ لأنّ قولهم لا لدليل ، فيكون خطأً ، فلو كان قول العلماء أيضاً خطأً لزم الإجماع على الخطإ ، ولا عبرة بقول المجتهد في فنٍّ فيما أجمعوا عليه في غير ذلك الفنّ ، فلا عبرة بقول المتكلّم في الفقه وبالعكس ، ولا بقول الحافظ للأحكام والمذاهب إذا لم يتمكّن من الاجتهاد ؛ لأنّه عامي ، ويعتبر قول الأُصولي المتمكّن من الاجتهاد وإن لم يحفظ الأحكام ؛ لتمكّنه من معرفة الخطإ والصواب. [تهذيب الوصول، ص ٢١٣]

أقول : تقرير الأوّل أنّ أدلّة الإجماع دالّة على الاستدلال به ، فإن كان الاستدلال به قبل القيامة فلا إجماع ؛ لجواز تجدّد آخرين ، وإن كان بعده انقطع التكليف ، والمفهوم من المؤمنين والأُمّة المصدّقين الذين قبلوا شرع النبيّ ﷺ فيخرج الكفّار.

واعتبر القاضي أبو بكر قول العوامّ ؛ لدخولهم في مدلول الآيات[1].

وردّ بخطإ الأُمّة.

[وقال الباقون : لا ؛ لأنّ قول العوامّ حكم في الدين بغير دليل ولا أمارة ، فيكون خطأً ، فلو جاز أن يكون فعل المجتهدين المخالفين له خطأً لزم تخطئة كلّ الأُمّة][2] في مسألة واحدة وإن كان الخطأ من جهتين ؛ إذ أنّ خطأ العامي في إقدامه على

---

١ . نقله عنه السمعاني في قواطع الأدلّة في الأُصول ، ج ١ ، ص ٤٨٠ ؛ والرازي في المحصول ، ج ٤ ، ص ١٩٦ ؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام ، ج ١ ، ص ١٩١ . والآيات في البقرة (٢) : ١٤٣ ؛ آل عمران (٣) : ١١٠ ؛ النساء (٤) : ١١٥ .

٢ . ما بين المعقوفين زيادة أضفناها من « مج ».

القول بالحكم بغير دليل ولا أمارة، وخطأ المجتهدين في عدم إصابتهم لحكم الله، والحكم فيها بخلافه.

وقيل:

وهو من باب خطإ بعض الأُمّة في بعض، والبعض الآخر في آخر. فإنّ خطأ العامي في العمل بالحكم لا في قوله؛ لأنّ التقدير إصابة الحكم، والمجتهد في نفس الحكم.

وقد قيل:

بجوازه، ومن جوّز إحداث ثالث ووجد المصيب منع استحالة اللازم، ويلزمه تخطئة كلّ الأُمّة في مسألة واحدة من جهة واحدة، وإذا تقرّر ذلك فكلّ ذي فنّ اقتصر عليه عامي بالنسبة إلى غيره.

واعتبر بعضهم قول حافظ الأحكام خاصّةً فيها[1]، وأسقط الآخرون قول الأُصولي غير الحافظ.



[البحث الحادي عشر: لا يشترط بلوغ التواتر في المجمعين]

قال:

الحادي عشر: لا يشترط بلوغ التواتر في المجمعين؛ لتناول الأدلّة من عداهم، ولا كونهم صحابةً؛ لأنّ قول التابعين سبيل المؤمنين. واحتجاج الظاهريّة بأنّ الخطاب يتناولهم، وبإمكان ضبطهم، وبأنّ قول أهل العصر الثاني إن لم يكن لدليل فهو خطأ، وإلّا لم يخف عن الصحابة، وبأنّ إجماع الصحابة على جواز الاجتهاد فيما لم يجمعوا عليه ضعيف؛ لاقتضائه سقوط الإجماع بموت واحد، وأنتم لا تقولون به. وعدم الضبط ينافي الفرض؛ لأنّا فرضنا الإجماع، وظفر التابعين بالدليل؛ لوقوع الواقعة معهم، فبحثوا، ولم يقع في زمان الصحابة، وبأنّ الإجماع على الاجتهاد مشروط بعدم الاتّفاق. [تهذيب الوصول، ص ٢١٣ ـ ٢١٤]

---

١. راجع قواطع الأدلّة في الأُصول، ج ١، ص ٤٨١.

أقول: التواتر ليس شرطاً عند الأكثر، أمّا عندنا فظاهر فلو بلغ المؤمنون (والعياذ بالله) إلى الاثنين والثلاثة تحقّق الإجماع.

أمّا بالواحد فقيل: نعم[١]؛ لقوله تعالى: ﴿إنّ إبراهيم كان أُمّةً﴾[٢].

وقيل: لا؛ لأنّ الإجماع مشعر بالاجتماع، وهو لا يتحقّق في الواحد[٣].

واشترط داود كونهم صحابة[٤]؛ لقوله: ﴿جَعَلْنَـٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾[٥]، وقوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾[٦] كلّه بلفظ الخطاب، وكذا «المؤمنون» في قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[٧]؛ لأنّ المعدوم ليس مؤمناً، وكذا: «لا يجتمع أُمّتي على الخطإ»[٨]، فحينئذٍ لم يتناول الأدلّة من عداهم، ولعدم تحقّق الإجماع في غيرهم، للانتشار، ولأنّه إن كان الدليل قياساً فليس حجّة عند الجميع، فلا يكون طريقاً لإجماعهم، وإن كان نصّاً فلا يخفى عليهم بل عملوا بمقتضاه، ولإجماعهم على أنّ كلّ مسألة لم يجمعوا على حكمها فهي محلّ اجتهاد، فلو أجمع عليها بعدهم خرجت عن كونها كذلك، فيتناقض الإجماعان.

والجواب: يلزم عدم حجّيّة الإجماع بموت واحد من المشافهين، وأنتم لا تقولون به، ولموت كثير من الصحابة في زمن الرسول ﷺ، والإجماع لا يعتبر إلّا بعد وفاته فيلزم عدم كونه حجّةً مطلقاً، والكلام في حجّيّة الإجماع بعد تحقّقه،

---

١. راجع المحصول، ج ٤، ص ١٩٩.

٢. النحل (١٦): ١٢٠.

٣. نقله العلّامة عن بعض في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٢٦٥.

٤. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ١٩٥؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٢٦.

٥. البقرة (٢): ١٤٣.

٦. آل عمران (٣): ١١٠.

٧. النساء (٤): ١١٥.

٨. لم نعثر عليه في الجوامع الحديثيّة. نعم، ورد في الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ٢، ص ٥١٠؛ وشرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج ٨، ص ١٢٣؛ و ج ٢٠، ص ٣٤.

ويجوز خفاء النصّ، أو دلالته عن بعضهم وظهوره للتابعين لوقوع الواقعة، والإجماع شرطه عدم الاتّفاق.

[البحث الثاني عشر : ما يجوز التمسّك بالإجماع فيه]

قال :

البحث الثاني عشر : كلّ ما يتوقّف صحّة الإجماع عليه لا يجوز التمسّك به فيه وإلّا دار، وما لا يتوقّف جاز، فيجوز إثبات حدوث الأجسام به ؛ لإمكان الاستدلال على وجود الصانع بحدوث الأعراض، ولا يجوز إثبات القادر والعالم به.

وهل هو حجّة في الآراء والحروب ؟ الأقرب أنّه حجّة ؛ لأنّ غيره غير سبيل المؤمنين.

وهل يجوز خطأ بعض الأُمّة في مسألة والآخر في الأُخرى ؟ أمّا عندنا فلا ؛ لأنّ المعصوم لا يخطئ في شيء، وأمّا الجمهور فالأكثر منع، كقول بعضهم : القاتل لا يرث، والعبد يرث، وقول الآخرين بالعكس ؛ لاستلزامه تخطئة كلّ الأُمّة. وبعضهم جوّز ؛ لأنّ الممتنع خطأ كلّ الأُمّة، والمخطئ هنا في كلّ مسألة بعض الأُمّة، ولا يلزم من إصابة مجتهد في حكم إصابته في الجميع، وهل يجوز اتّفاق الأُمّة على الكفر ؟ أمّا عندنا فلا ؛ لوجود المعصوم، وأمّا الجمهور فقال بعضهم به ؛ لخروجهم عن الأُمّة، وعن المؤمنين حينئذٍ. ومنع آخرون ؛ لأنّ وجوب اتّباع سبيل المؤمنين يستلزم ثبوته، ويجوز اشتراك الأُمّة في عدم علم ما لم يكلّفوا به ؛ إذ لا محذور فيه إذا لم يكن عدم العلم به خطأً. [تهذيب الوصول، ص ٢١٤ ـ ٢١٥]

أقول : ما يتوقّف عليه حجّيّة الإجماع ـ كالوجود والقدرة والعلم والإرادة وصدق المرسل ـ لا يثبت به ؛ لأنّ حجّيّته إنّما تستفاد من قول الرسول، إمّا حكايةً لكلام الله تعالى، وإخباره بكونه كلامه تعالى كالآيات، أو لا، كالأحاديث، وإفادته العلم تتوقّف على العلم بصدقه، المستفاد من دلالة المعجزة عليه، المتوقّفة على وجود الله تعالى وما ذكر، والباقي ظاهر.

وهل هو حجّة في تدبير الجيوش واختصاص الحرب بوقت أو موضع؟ قال الرازي: نعم[١]، وهو ظاهر على قولنا، ولأنّ غيره غير سبيل المؤمنين، فيحرم اتّباعه.

وقيل: لا؛ لأنّ حال الأُمّة لا يكون بأعظم من حال الرسول ﷺ، مع مراجعته في أمثال ذلك[٢].

وردّ بأنّها لتحقّق أمره، وتأكيد طلبه، لا للمخالفة[٣].

ولا يجوز عندنا الخطأ المذكور مثل: قول فرقة بتوريث العبد لا القاتل، وأُخرى بالعكس، وهو مذهب الأكثر؛ لصدق الإجماع على الخطإ.

وقيل: بلى؛ لامتناع الخطإ على الكلّ، لا على البعض[٤]. ولا يلزم من إصابة المجتهد في حكم إصابته في كلّ حكم، فيجوز أن يصيب أحدهما في منع القاتل، ويخطئ في توريث العبد، وبالعكس.

ويشكل بأنّ الحقّ لمّا كان منعهما فالشطران متّفقان على نقيضه وهو خطأ لزم الإجماع على الخطإ في مسألة واحدة.

وجوّز بعضهم اتّفاق الأُمّة على الكفر بخروجهم عن الإيمان والأُمّة[٥]، ومنعه آخرون؛ لوجوب اتّباع السبيل المتوقّف على وجوده، فيجب وجوده من باب المقدّمة.

وردّ بأنّه واجب مشروط بوجود السبيل[٦].

سلّمنا، لكن ما لا يتمّ الواجب إلّا به إنّما يجب إذا كان مقدوراً، وليس الإجماع

---

١. المحصول، ج ٤، ص ٢٠٥ـ٢٠٦.

٢. القائل هو قاضي القضاة على ما حكاه عنه أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ٢، ص ٣٥؛ وهو مذهب السيّد المرتضى في الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ٢، ص ٦٢٨؛ والسمعاني في قواطع الأدلّة في الأُصول، ج ١، ص ٤٨٦.

٣. راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٢٧٣.

٤. نسبه الرازي إلى بعض. فراجع المحصول، ج ٤، ص ٢٠٦.

٥. لم نعثر على قائله. نعم، حكاه الرازي عن قوم في المحصول، ج ٤، ص ٢٠٧.

٦. راجع المحصول، ج ٤، ص ٢٠٧.

مقدوراً للمأمورين باتّباعه.

سلّمنا، لكن لا يلزم من وجوبه على المكلّفين وجوده منهم؛ لجواز إخلالهم به وإن وجب.

سلّمنا، لكن كلّ واحد من الإجماعات السالفة سبيل المؤمنين، فيكفي اتّباعها في الامتثال.

والحقّ أنّ إيجاب اتّباع سبيل المؤمنين مشروط بوجوده؛ لأنّه بدونه ممتنع، فالتكليف به تكليف بالممتنع، ويجوز اشتراك الأُمّة في عدم علم ما كلّفوا به، إمّا لعدم تمكّنهم منه، كعدد الملائكة والكواكب ووقت قيام الساعة، أو لا، مثل: قيام العرض بمثله، وكون البياض لوناً حقيقيّاً أو تخيّليّاً؛ لأنّ عدم العلم بذلك إن كان صواباً لم يلزم من إجماعهم عليه محذور، وإن كان خطأً كانوا مكلّفين باجتنابه، والتقدير خلافه.

وقيل: لا يجوز؛ لأنّه لو جاز لكان عدم ذلك العلم سبيلاً لهم، فيجب اتّباعهم فيه[1].

وردّ بأنّ السبيل الطريق المسند إلى المؤمنين وعدم علمهم بالأُمور المذكورة ليس كذلك[2].

هذا إذا كان عدم علمهم مجرّداً عن اعتقاد نقيض الواقع أمّا معه فلا؛ لإجماعهم على الجهل المركّب، وهو خطأ.

[البحث الثالث عشر: مخالفة الإجماع جائزٌ أم لا؟]

قال:

الثالث عشر: الحكم المجمع عليه إن كان له مدخل في الإسلام كان جاحده كافراً، وإلّا فلا، والإجماع الصادر عن الاجتهاد حقّ عند الجمهور، وهذا لا يتأتّى على قولنا؛

---

١. لم نعثر على قائله. نعم، نقله الرازي في المحصول، ج ٤، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٢٣٦.

٢. راجع نفس المصدرين السابقين.

لأنّ المعصوم شرط في الإجماع، ولا يكون عن اجتهاد، وجوّز أبو عبد الله البصري انعقاد الإجماع عقيب إجماع على خلافه؛ لجواز أن يقع مشروطاً، إلّا أنّه لم يقع؛ لأنّ أهل الإجماع قد أجمعوا على العمل بما أجمعوا عليه في كلّ عصر، ويلزم تطرّق التجويز إليه، والأكثرون منعوه؛ لاستلزامه الخطأ على أحد الإجماعين.

[تهذيب الوصول، ص ٢١٥ ـ ٢١٦]

أقول: كفّر بعض الفقهاء جاحد المجمع عليه[١]، وآخرون لا؛ لعدم إفادة أدلّة الإجماع العلم فما يتفرّع عليها أولى بل غايته إفاده الظنّ، وإنكار المظنون ليس كفراً اتّفاقاً[٢]، ولو سلّم أنّه معلوم لكنّ العلم به ليس من جملة أركان الإسلام التي لا يتحقّق بدونها، وإلّا لوجب على الرسول ﷺ أن لا يحكم بإسلام أحد حتّى يعرّفه حجّيّة الإجماع، يعترف هو بثبوته.

وفصّل آخرون بدخوله في مفهوم اسم الإسلام، كالعبادات الخمس والتوحيد والرسالة، وعدمه، كصحّة الرهن والإجارة[٣].

وردّ المثال بأنّ العبادة من الفروع لا من الأركان، واعتقاد الرسالة ليس طريقه الإجماع فكفر جاحده ليس للإجماع عليه.

والأكثر على تحريم مخالفة الإجماع الصادر عن الاجتهاد؛ لعموم الأدلّة، ومنعه الأقلّ[٤]؛ للاتّفاق على جواز القول بخلاف مقتضى الاجتهاد عند ظهور وجه آخر أقوى من الأوّل.

وأُجيب بأنّ ذلك الجواز مشروط بعدم تحقّق الإجماع على مقتضى الاجتهاد،

---

١. لم نعثر على قائله بخصوصه. نعم، حكاه عن بعضٍ الرازي في المحصول، ج ٤، ص ٢٠٩؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٢٣٩.

٢. منهم الرازي في المحصول، ج ٤، ص ٢١٠؛ والقاضي في شرح مختصر المنتهى، ج ٢، ص ٤٤.

٣. منهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ١، ص ٢٣٩؛ وابن الحاجب في شرح مختصر المنتهى، ج ٢، ص ٤٤.

٤. القائل هو الحاكم صاحب «المختصر»، نقله عنه الرازي في المحصول، ج ٤، ص ٢١٠.

ولأنّ سبيل المؤمنين هنا إثبات هذا الحكم بالاجتهاد، فيجب اتّباعهم في ذلك. وهو ينافي العمل بالإجماع[1].

وأُجيب بمنع إجماعهم على إثباته بطريق معيّن، بل إنّما أجمعوا على إثبات الحكم بأيّ طريق كان، وهو يتناول الإجماع.

وجوّز أبو عبد الله البصري الإجماع عقيب إجماع يخالفه؛ لأنّه لا امتناع في إجماع الأُمّة على قول، بشرط أن لا يطرأ عليه إجماع آخر، ولكنّه لم يقع؛ لأنّ أهل الإجماع لمّا اتّفقوا على كلّ ما أجمعوا عليه، فاتّباعهم واجب في كلّ الأعصار؛ أمناً من وقوع هذا الجائز[2].

ومنعه الباقون، أمّا نحن فظاهر، وأمّا الجمهور؛ فلأنّه مستلزم خطأ أحد الإجماعين، وهو محال.

وردّ القول الأوّل بتطرّق الاحتمال في إجماعهم على وجوب العمل بإجماعهم في كلّ الأعصار؛ لجواز كونه مشروطاً بعدم ظهور وجه يقتضي خلافه[3].

---

١. راجع المحصول، ج ٤، ص ٢١١.

٢. نقله عنه الرازي في المحصول، ج ٤، ص ٢١١؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٢٧٩.

٣. راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٢٧٩.

[المقصد التاسع في الأخبار

وفيه فصول :

الفصل الأوّل في ماهيّته



وفيه مباحث : البحث الأوّل]

قال :

المقصد التاسع في الأخبار ، وفيه فصول :

الأوّل في ماهيّته . وفيه مباحث :

الأوّل : إذا حكمت النفس بأمر على آخر ـ إيجاباً أو سلباً ـ سمّي ذلك الحكم خبراً ، ومعاني هذه المفردات ضروريّة ، ثمّ تَعرِض لهذه الماهيّة أعراض ذاتيّة ـ كالصدق والكذب ـ فتذكر هذه الأعراض عند اشتباه التركيب الخبري بغيره من أنواع التركيبات ، كالاستفهام وشبهه على سبيل التنبيه لما هو معلوم الماهيّة ليتميّز عن غيره ، ولو أُخذت هذه الأشياء على سبيل التعريف الحقيقي كان دوراً . وهو يطلق بالحقيقة على القول المحتمل للصدق والكذب ، وبالمجاز على غيره ، كقوله : تخبّرني العينان ما القلب كاتم. [تهذيب الوصول ، ص ٢١٧ ـ ٢١٩]

أقول : الخبر يطلق على القول الدالّ بالوضع على حكم النفس بأمر على آخر إيجاباً مثل : زيد كاتب ، أو سلباً مثل : زيد ليس بكاتب.

ويطلق أيضاً على غير القول من الإشارات والدلائل والأحوال إذا كانت بحيث يفهم منه معنى الخبر، ومنه قول الشاعر:

تخبّرني العينان ما القلب كاتم[١] ....

وقول الآخر:

وكم لظلام الليل عندك من يدٍ تــخبّر أنّ المــانويّة تكــذب[٢]

وقول أبي العلاء:

نبيّ من الغربان ليس على شرع يـخبّرنا أنّ الشعوب إلى صدع[٣]

وهو حقيقة في الأوّل اتّفاقاً؛ لتبادره إلى الذهن عند إطلاق لفظ «الخبر» كما لو قيل: أخبرني فلان، أو أخبرت فلاناً، ومجاز في الثاني؛ لتخلّفه عند الإطلاق، واحتياجه في الدلالة عليه إلى قرينة، ولصحّة سلب الخبر عنه، كما يقال: ما أُخبرت بعزل الملك مثلاً، بل علمت ذلك من اضطرابه، وهذه علامات المجاز.

وقيل: بل هو مشترك بينهما[٤]، ويبطل بما ذكر، ولأنّه ارجح من الاشتراك.

وأكثر المحقّقين على أنّه غنيّ عن التعريف؛ لأنّه لمّا كان عبارةً عن حكم الذهن بأمر على آخر إيجاباً وسلباً وكان ذلك أمراً معقولاً مركوزاً في الفطرة لا يختلف باختلاف الأوضاع، ويدركه كلّ عاقل من نفسه، ويفرّق بينه وبين غيره من العوارض النفسانيّة، كالألم واللذّة والطلب وغير ذلك كان ضروري التصوّر، والضروري لا يحتاج إلى تعريف.

هذا إن كان الخبر عبارة عن الحكم المذكور ـ كما ذكره المصنّف ـ وإن كان عبارة عن اللفظ الدالّ عليه بالوضع فكذلك؛ لأنّ مطلق اللفظ معلوم، ولدلالة

---

١. لم نعثر على قائله، ولكن نقله ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة، ج ٢٠، ص ٤٦؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٢٨٣.

٢. ديوان المتنبّي، ص ٤٦٦، مع اختلاف يسير.

٣. راجع المحصول، ج ٤، ص ٢١٦؛ ونهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٢٨٤.

٤. لم نعثر على قائله. نعم، نسبه العلّامة إلى بعض الأشاعرة، فراجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٢٨٤.

القيدين المذكورين، فكان المجموع غنيّاً عن التعريف.

ثمّ إنّ ماهيّته يعرض لها أعراض ذاتيّة، كالصدق، وهو عبارة عن كون الخبر مطابقاً، والكذب، وهو عبارة عن كونه غير مطابق، والتصديق والتكذيب، وهما عبارة عن الإخبار بكون الخبر صدقاً أو كذباً، فيذكر في تعريف المركّب الخبري عند التباسه بغيره من أنواع الكلام المركّب، كالاستفهام والأمر والنهي وغير ذلك، كقول القائل: زيد عندك، ويقصد الاستفهام، أو يقول: ألست قلت كذا؟ ويريد إنّك قلت كذا، وذلك إنّما هو على سبيل التنبيه لما هو معلوم الماهيّة؛ ليميّزه عمّا يلتبس به.

ولا يجوز أخذ هذه الأشياء ـ أعني الصدق والكذب والتصديق والتكذيب ـ على أنّها معرّفات لماهيّة الخبر تعريفاً حقيقيّاً.

أمّا أوّلاً؛ فلما بيّنّا من كونها ضروريّة غنيّة عن التعريف.

وأمّا ثانياً؛ فلاستلزامه الدور المحال؛ إذ الصدق هو الخبر المطابق، والكذب الخبر الذي ليس بمطابق، والتصديق والتكذيب الإخبار بالصدق أو بالكذب، فهي أنواع لمطلق الخبر، وحينئذٍ تتوقّف معرفة كلّ منهما على معرفة مطلق الخبر؛ لكونه جزءاً منها، فلو توقّفت معرفة مطلق الخبر على شيء منها دار.

ويشكل بمنع كون الصدق والكذب نوعين للخبر، بل الحقّ أنّهما عرضان ذاتيّان له ـ كما تقدّم ـ ورسم الشيء بعوارضه جائز غير مستلزم للدور.

سلّمنا لكن نمنع توقّف معرفتهما على معرفة مطلق الخبر وإن كان جزءاً منهما؛ لاحتمال معرفتهما بوجهٍ ما من غير معرفة جنسهما.

ثمّ ينتقل الذهن من الرسم المركّب منهما إلى معرفته.

وقيل: المعرّف بالصدق والكذب لفظ الخبر، والمعرَّف بهما معناه، فلا دور[1].

قوله: «ومعاني هذه المفردات ضروريّة» يريد بها الحكم والنفي والأمر والإيجاب والسلب.

---

١. القائل هو القاضي عبد الجبّار، نقله عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٢٥١.

وعرّفه الجبّائيّان[١] وأبو عبد الله[٢] وقاضي القضاة بأنّه الكلام الذي يدخله الصدق والكذب[٣].

وقيل: الذي يحتمل التصديق والتكذيب[٤].

وقال أبو الحسين: إنّه كلام يفيد بنفسه إضافة أمر من الأُمور إلى آخر إثباتاً أو نفياً[٥]. واحترز بقوله: «بنفسه» عن الأمر، فإنّه يفيد وجوب الفعل لكن لا بنفسه؛ لأنّ صيغة الأمر لا تفيد إلّا استدعاء الفعل، ثمّ تفيد كونه واجباً تبعاً لذلك، وكذا النهي، فأمّا هذا واجب أو قبيح فإنّهما يدلّان بنفسهما لا بتوسّط أمر آخر.

وردّ الأوّل بالدور، والثاني تعريف للشيء بنفسه وبنوعه الذي لا يعرف إلّا به، فإنّ التصديق إخبار بصدق الخبر، وكذا التكذيب، فكأنّه قيل: الخبر الذي يحتمل الإخبار عن أنّه صدق أو كذب، فقولهم: «الخبر» تعريفه بنفسه، والصدق والكذب بنوعه.

وحدّ أبي الحسين نُقض طرداً بقولنا: «السواد موجود»؛ فإنّه خبر مع أنّه ليس فيه إضافة؛ لأنّ الوجود عنده نفس الماهيّة. وفي عكسه بقولنا: «الإنسان الضاحك كاتب»، فإنّه يقتضي نسبة الضحك إلى الإنسان وليس خبراً، ولا الدور؛ لأنّ الإثبات إخبار بالوجود والنفي بالعدم.

[البحث الثاني: لا بدّ في كون الصيغة خبراً]

قال:

البحث الثاني: قال السيّد المرتضى ﵀: لا بدّ في كون الصيغة خبراً من قصد المخبر؛ لصدورها عن الساهي والحاكي والنائم والمتجوّز في الأمر، كقوله تعالى: ﴿وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾. والأقرب خلافه؛ لأنّه لفظ موضوع للخبريّة، فلا يتوقّف على

١ ـ ٣. حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٢٥٠؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٢٨٨.

٤. القائل هو البيضاوي في منهاج الوصول المطبوع مع الإبهاج في شرح المنهاج، ج ١، ص ٢١٧.

٥. المعتمد، ج ٢، ص ٧٥.

الإرادة في الدلالة، كغيره من الألفاظ.

وزعم الجبّائيّان أنّ للصيغة صفة معلّلة بتلك الإرادة، وهو خطأ؛ لأنّ تلك الصفة ليست قائمة بمجموع الحروف؛ لعدم الاجتماع، ولا بالبعض وإلّا لاستغني عن الباقي. [تهذيب الوصول، ص ٢١٩ ـ ٢٢٠]

أقول: قال المرتضى[١] وأبو الحسين: لا بدّ من إرادة اللافظ للخبريّة[٢]؛ لاستعمالها في الأمر نحو: ﴿وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾[٣]، و ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾[٤]، وفي النهي ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ﴾[٥]. فلا بدّ من مرجّح للخبريّة وهو الإرادة.

لنا: وضعها للخبريّة، فلم يحتج إلى إرادة، كبقيّة الألفاظ، والمرجّح الوضع، وهو قول الأشاعرة.

وقال الجبّائيّان: للصيغة حال كونها خبراً صفة معلّلة بتلك الإرادة هي الخبريّة[٦]، وهو باطل؛ لأنّ تلك الصفة إن قامت بمجموع الحروف اجتمعت في الوجود، وهو باطل ضرورةً، وإلّا كان بعض الحروف خبراً، فاستغني عن الباقي، وقد ذكر في مباحث الأمر، وهو قول الأشاعرة.

[البحث الثالث: مدلول الخبر]

قال:

البحث الثالث. إذا قلنا: زيد قائم، فمدلول الخبر الحكم بثبوت القيام لزيد، لا ثبوت

---

١. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ٢، ص ٤٧٨.
٢. المعتمد، ج ٢، ص ٧٣.
٣. المائدة (٥): ٤٥.
٤. آل عمران (٣): ٩٧.
٥. البقرة (٢): ١٩٧.
٦. حكاه عنهما الرازي في المحصول، ج ٤، ص ٢٢٣؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٢٩٤.

قيامه في نفس الأمر، وإلّا لم يدخل الكذب في جنس الخبر.

ثمّ هذا الحكم إن طابق المخبر عنه فهو صادق، وإلّا فهو كاذب. وأثبت الجاحظ واسطةً؛ لقوله ﴿ أَفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَم بِهِۦ جِنَّةٌ ﴾، ولأنّ المخبر عن الظنّ لا يوصف بالكذب إذا لم يطابق. والحقّ خلافه، والواسطة في الآية ثابتة؛ لأنّ افتراء الكذب غيره. ونمنع من عدم الوصف في الظنّ، والجاحظ بنى ذلك على مذهبه من أنّ المعارف ضروريّة، وأنّ غير العارف معذور، وأنّ الوصف بالكذب يقتضي الذمّ، ومن قال: محمّد ومسيلمة صادقان أو كاذبان كاذب إن جعلناه خبراً واحداً، وإلّا كان صادقاً في أحد الخبرين دون الآخر. [تهذيب الوصول، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١]

أقول: أي المدلول ثبوت القيام سواء كان مطابقاً أو غير مطابق، وفي الدليل نظر؛ إذ لا يلزم من كون مدلول الخبر الثبوت في نفس الأمر عدم دخول الكذب؛ إذ الدلالة ليست عقليّةً حتّى يلزم من حصول الدليل تحقّق مدلوله، وإنّما هي وضعيّة يمكن تخلّف الدليل بها عن مدلوله، كما لو وجدت الصيغة ممّن لا يعتقد قيام زيد، فإنّ الحكم به حينئذٍ لا يتحقّق. نعم، يتحقّق فهمه.

ثمّ الحكم إن طابق فصادق، وإلّا فكاذب. فالقسمة حاصرة حقيقةً، خلافاً لأبي عثمان الجاحظ، حيث أثبت الواسطة؛ لأنّه تعالى حكى عن الكفّار أنّهم جعلوا إخبار النبيّ عن نبوّته إمّا كذباً وإمّا جنوناً[1]، مع اعتقادهم عدم صدقه في دعواه النبوّة، وذلك مقتضٍ لكون إخباره حال الجنون ليس كذباً؛ لأنّهم جعلوه في مقابلة الكذب، ومقابل الكذب لا يكون كذباً ولا صدقاً؛ لاعتقادهم عدمه، ولأنّ من أخبر: «أنّ زيداً في الدار»؛ بناءً على ما في ظنّه؛ لأمارة حصلت عنده، ثمّ ظهر أنّه ليس فيها لا يقال: إنّه كاذب، ولا يستحقّ بذلك ذمّاً، ولا أنّه صادق؛ لكونه غير مطابق. وكذا لو قال: ليس في الدار، فلا يقال: إنّه صادق ولا يستحقّ

---

١. سبأ (٣٤): ٨.

بذلك مدحاً، ولا كاذب؛ لأنّه غير مطابق[١].

والجواب: أنّ الواسطة المذكورة في الآية، هي إخباره حال الجنون إنّما هي ثابتة بين افتراء الكذب، وبين الصدق، لا بين نفس الصدق والكذب، وذلك؛ لأنّ افتراء الكذب مغاير لمطلق الكذب الذي هو نقيض الصدق؛ لكونه أخصّ منه ومندرجاً تحته، فإنّ الكذب ـ أعني غير المطابق ـ إن كان صادراً عن قصد كان افتراءً، وإن كان عن غير قصد كان عن جنّة.

وأُجيب أيضاً بأنّ الخبر ما قصد به الإخبار، والمجنون لا قصد له، كالساهي والنائم إذا صدرت عنهما صورة الخبر، فإنّه لا يكون خبراً؛ ولمّا اعتقد الكفّار انتفاء صدقه ﷺ انحصرت صيغة الخبر الصادرة عنه في الكذب، وصورة الخبر من غير خبر، وهي الصادرة عنه حالة الجنّة. ونمنع عدم الوصف بالكذب في إخبار الإنسان عن ظنّه إذا لم يكن مطابقاً، وعدم وصف الصدق إذا كان مطابقاً، ولو سلّم أنّ الكذب إنّما يكون مع علم المخبر بعدم مطابقة خبره كان ذلك اصطلاحاً جديداً على وضع لفظ «الكذب» بما هو أخصّ من مفهومه، وكذا الصدق[٢].

وقد ظهر من ذلك أنّ النزاع لفظي، والجاحظ بناه على مذهبه من أنّ المعارف ضروريّة يفعلها الله بالمكلّفين، فغير العارف معذور في جهله، وإلّا لزم تكليف ما لا يطاق، وأنّ وصف الكذب يقتضي ذمّ المخبر به، والصدق لا بدّ فيه من المطابقة، فإذا أخبر الإنسان بخبر غير مطابق وهو غير عارف بعدم مطابقته لا يكون صادقاً؛ لعدم مطابقته، ولا كاذباً، وإلّا لكان مذموماً. والتقدير أنّه معذور.

ويشكل بأنّ عذره في عدم العلم بالمطابقة لا يقتضي كونه معذوراً في الإخبار بما لا يعلم مطابقته، والذمّ إنّما هو عليه لا على الجاهل، وقول الإنسان: إنّ محمّداً ومسليمة صادقان أو كاذبان لا يستلزم ثبوت الواسطة؛ إذ لا يسلب عنه الصدق والكذب، بل هو كاذب؛ لعدم المطابقة وإن كان خبراً واحداً؛ لأنّ مدلوله في الأوّل

---

١. نقله عنه أبو الحسين في المعتمد، ج ٢، ص ٧٥ ـ ٧٦؛ والرازي في المحصول، ج ٤، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٦؛ والآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٢٥٣ ـ ٢٥٤.

٢. المجيب هو العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٢٩٧.

ثبوت الصدق لمحمّد ﷺ ولمسيلمة (لعنه الله)، وهو خلاف الواقع؛ لأنّ مسيلمة غير صادق.

وفي الثاني ثبوت الكذب لهما، وهو خلاف الواقع أيضاً؛ لأنّ محمّداً ﷺ صادق دائماً وليس بكاذب، وإن كانا خبرين بحيث يجري الأوّل مجرى قولنا محمّد ﷺ صادق، ومسيلمة صادق كان الأوّل صدقاً، والثاني كذباً، وبالعكس في الثاني.

[البحث الرابع: الخبر إمّا أن يعلم صدقه أو ...]

قال:

البحث الرابع: الخبر إمّا أن يُعلم صدقه أو كذبه، أو يخفى الأمران، والأوّل إمّا ضروري كالمتواتر وما علم وجود مخبره بالضرورة، وإمّا كسبي، كالخبر المطابق لما علم وجود مخبره اكتساباً، وخبر الله تعالى وخبر رسوله ﷺ، وخبر الأئمّة عليهم السلام، وخبر الأُمّة، والخبر المتواتر معنى، والخبر المحفوف بالقرائن.

والثاني ما علم منافاته الضروري أو الكسبي، ومنه قول من لم يكذب: «أنا كاذب»؛ لأنّ الخبر والمخبر عنه متغايران، فلا يكون هذا إخباراً عن نفسه، وكذا الخبر المنافي لدليل قاطع. [تهذيب الوصول، ص ٢٢١]

أقول: هذه قسمة الخبر باعتبار تعلّق علمنا بكونه صادقاً أو كاذباً على التعيين، والخبر إمّا أن يعلم صدقه أو لا، والثاني إمّا أن يعلم كذبه أو لا. والصدق هو مطابقته للمخبر عنه، وهي نسبة بينهما فيتوقّف عليهما. فالمخبر عنه قد يكون ضرورياً وكسبياً، وهو ما كان وجود مخبره معلوماً بالاكتساب، فقد لا يكون للخبر مدخل في اكتساب ذلك، مثل: «العالم حادث» و «الباريُ تعالى واحد» و «محمّد رسول الله»، وقد يكون، وهو خبر الله تعالى عمّا لا يعلم إلّا من خبره، كالخبر عن أمره الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام، وكذلك خبر رسوله، وخبر الأئمّة عليهم السلام، وكذا العلم بكون الخبر يتوقّف على العلم بعدم مطابقته للمخبر عنه، فهو إذن متوقّف على العلم بالمخبر عنه، كما قلناه في العلم بصدقه.

ثمّ العلم بذلك قد يكون ضروريّاً، وقد يكون كسبيّاً، فالأوّل كلّ ما علم بالضرورة منافاة مدلوله لأمر معلوم بالضرورة، مثل قول القائل: «الكلّ مساوٍ للجزء»، أو «أقلّ منه»، أو «النار ليست حارّةً» أو «باردةً»، والثاني كلّ ما علم بالضرورة منافاة مدلوله لأمرٍ معلوم بالاكتساب، مثل: «العالم ليس محدثاً» أو علم بالاكتساب منافاة مدلوله لأمرٍ معلوم بالضرورة أو الاكتساب، فالأوّل مثل: «ليس كلّ ما ليس بحارّ فهو ليس بنار»؛ فإنّ مدلول هذا القول ينافي قولنا: «كلّ نار حارّة» المعلوم بالضرورة، لكنّ المنافاة ليست معلومةً ضرورةً، بل من حيث إنّه منافٍ بعكس نقيضه اللازم له؛ إذ منافاة اللازم مستلزمة لمنافاة الملزوم.

والثاني مثل: «ليس كلّ ما ليس بمحدث فليس بجسم» ومن هذا القسم ـ أعني المعلوم كذبه ـ قول من لم يكذب قطّ: «أنا كاذب»، فإنّ هذا القول كذب قطعاً؛ لأنّ المخبر عنه فيه إمّا الأخبار الماضية، وقد فرض صدقه فيها، فإخباره عنها بالكذب يكون كذباً قطعاً، وإمّا نفس قوله: «أنا كاذب»، وهو محال؛ لأنّ الخبر متأخّر عن المخبر عنه؛ لكونه حكايةً عنه، كالعلم المتأخّر عن المعلوم، فلو كان خبراً عن نفسه لزم تأخّر الشيء عن نفسه وأنّه محال.

ويشكل بعدم الحصر؛ لجواز كذبه في أخباره المستقبلة، فإنّ اسم الفاعل يكون بمعنى الماضي والحال والاستقبال، ولو مثّل بصيغة الماضي كان أولى؛ لعدم تناوله المستقبل. وكذلك الخبر المنافي لدليل قاطع سمعي لا يحتمل التأويل، وإلّا لزم الكذب على الشارع، فإن احتمله أمكن صدقه؛ لجواز أن يريد به الشارع ذلك المعنى، كما في إنزال المتشابهات.

وأمّا ما يحتمل التأويل على بعد، قال قوم: يحكم بكذبه، أو أنّه قد حذف منه، أو زيد فيه ما يصحّ الكلام معه من دون التأويل البعيد[1].

والحقّ هذا إن أُريد بالحكم بكذبه الحكم الظنّي، وإن أُريد القطعي كان ممنوعاً؛

---

١. منهم أبو الحسين في المعتمد، ج ٢، ص ٧٩؛ والرازي في المحصول، ج ٤، ص ٢٩٢؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٣، ص ٣٤٦.

إذ التقدير قبوله للتأويل، وإن كان بعيداً، غاية ما في الباب أنّ هناك ظنّاً غالباً بإرادة ظاهره، وليس الحكم المستند إلى الظنّ الغالب قطعيّاً.

[البحث الخامس : التواتر]

قال :

البحث الخامس : إنكار السمنيّة إفادة التواتر العلم ضروري البطلان، وتجويز الكذب على كلّ واحد لا يستلزمه على الجميع.

والحقّ أنّ العلم عقيبه ضروري، وإلّا لافتقر إلى دليل، فلا يحصل للعوامّ.

وقال أبو الحسين البصري والكعبي والجويني والغزالي : إنّه نظري؛ لتوقّفه على العلم بمقدّمات نظريّة، كانتفاء المواطاة، والدواعي إلى الكذب، وكون المخبر عنه محسوساً لا لبس فيه، واستحالة كون الخبر كذباً عند هذه، فيجب كونه صدقاً. وهو ضعيف؛ لأنّ المقتضي لحصول هذه الأشياء العلم.

والسيّد المرتضى توقّف في القولين. [تهذيب الوصول، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣]

أقول : التواتر لغةً مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما[١]، ومنه قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا ﴾[٢]، أي رسولاً بعد رسول بفترة بينهما.

وأمّا بحسب الاصطلاح فهو خبر أقوام بلغوا في الكثرة إلى حيث حصل العلم بقولهم، فقولنا : «خبر»، جنس للمتواتر والآحاد، وبإضافته إلى أقوام خرج خبر الشخص الواحد، وقولنا : «بلغوا في الكثرة إلى حيث حصل العلم بقولهم» خرج خبر أقوام لم يبلغوا الحدّ المذكور، وهو يشعر بأنّ إفادته العلم بسبب الكثرة، فخرج خبر جماعة معصومين أو بعضهم معصوم، فإنّه ليس متواتراً وإن أفاد العلم؛ لأنّ إفادة العلم ليست بسبب الكثرة.

١. الصحاح، ج ٢، ص ٨٤٣؛ لسان العرب، ج ٥، ص ٢٧٥، «وتر».
٢. المؤمنون (٢٣) : ٤٤.

والباء في قولنا: «بقولهم» للسببيّة، وهي متعلّقة بـ«حصل» لا بـ«العلم»، فخرج أيضاً من الأخبار ما وافق دليلاً قطعيّاً يدلّ على مدلول الخبر، فإنّ حصول العلم ليس بسبب قولهم، بل بالدليل.

وقال السُّمنيّة[1]: إنّما يفيد التواتر الظنّ الغالب[2]، ومنهم من وافق على إفادته العلم إذا كان خبراً عن أُمور موجودة في زماننا دون ما كان خبراً عن أُمور سالفة[3].

والحقّ الأوّل، وبطلان كلام السُّمنيّة معلوم بالضرورة؛ فإنّ كلّ عاقل يجد من نفسه العلم الضروري بالبلاد النائية، كالهند والصين، والأنبياء عليهم السلام، والملوك الماضية، مثل: كسرى وقيصر، والفضلاء المشاهير، كأفلاطون وأرسطو. ولا يكاد العلم بذلك يقصر عن العلم بالمحسوسات، ولا طريق لنا إلى ذلك إلّا الأخبار، فالمنكر لذلك كمنكر المشاهدات.

قالوا: كلّ واحد من المخبرين البالغين حدّ التواتر يجوز عليه الكذب عند انفراده، فعند اجتماعه يكون كذلك، وإلّا لانقلب الجائز ممتنعاً، وإنّه محال. وحينئذٍ يجوز الكذب على الجميع فلا يكون قولهم مفيداً للعلم.

وجوابه: أنّه تشكيك في الضروري، فلا يقبل.

سلّمنا، لكنّ حكم المجموع كثيراً ما يخالف حكم أفراده، ولا يلزم انقلاب الجائز ممتنعاً؛ إذ المحكوم عليه بجواز الكذب خبر الواحد حال إفراده، وبعدمه خبر المجموع وأحدهما غير الآخر، وأيضاً فإنّا عرّفنا المتواتر بما أفاد العلم، فما لا يكون مفيداً للعلم لا يكون متواتراً.

واختلف القائلون بإفادته العلم، فقال أكثرهم: إنّ ذلك العلم ضروري.

---

١. السُّمنيّة ـ بضمّ السين وفتح الميم ـ: فرقة من عَبَدة الأصنام تقول بالتناسخ، وتنكر وقوع العلم بالأخبار. الصحاح، ج ٤، ص ٢١٣٨، «سمن».

٢. حكاه عنهم الرازي في المحصول، ج ٤، ص ٢٢٨؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٢٥٩؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٣٠٠.

٣. نقله عنهم الرازي في المحصول، ج ٤، ص ٢٢٨؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٣٠٠.

وقال أبو الحسين[١] والكعبي[٢] والجويني[٣] والغزالي : إنّه كسبي[٤]، وتوقّف المرتضى[٥].

لنا : حصوله للعوامّ والصبيان القاصرين عن أهليّة النظر.

قالوا : يتوقّف على مقدّمات نظريّة، وهي عدم المواطاة على الكذب، وانتفاء دواعي المخبرين إليه، وأن يخبروا عن أمر محسوس واستحالة كونه كذباً عند تحقّق هذه المقدّمات، ومتى اختلّ بعض هذه لم يحصل العلم، وكلّ علم توقّف حصوله على مقدّمات مرتّبة فهو نظري، وهذه حجّة أبي الحسين[٦].

وجوابه : نمنع التوقّف، لعلمنا بما ذكرناه من غير أن يخطر ببالنا شيء ممّا ذكرتم. نعم، هو متوقّف على حصولها في نفس الأمر لا على العلم بالحصول، وحصول العلم لنا بالمخبر عنه بسبب الإخبار موجب للعلم بتحقّق هذه المقدّمات بشرط التفطّن لها، وقوله : «لأنّ المقتضي لحصول هذه الأشياء ـ يعني المقدّمات المذكورة ـ العلم» إنّما يريد حصولها في علمنا لا في نفس الأمر، فهو من باب الانتقال من المعلول إلى العلّة.

[البحث السادس : يشترط في العلم انتفاؤه عن السامع]

قال :

البحث السادس : يشترط في العلم انتفاؤه اضطراراً عن السامع ؛ لاستحالة تحصيل الحاصل ومثله، وتقوية الضروري، وأن لا تسبق شبهة إلى السامع أو تقليد ينافي موجب الخبر.

---

١. المعتمد، ج ٢، ص ٨١ ـ ٨٢.

٢ و ٣. نقله عنهما الرازي في المحصول، ج ٤، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٣٠٤.

٤. راجع المستصفى، ج ١، ص ٢٥٣، ونقله عنه العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٣٠٤؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٣١٥.

٥. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ٢، ص ٤٨٥.

٦. المعتمد، ج ٢، ص ٨١.

وهذا شرط اختصّ به السيّد المرتضى، وهو جيّد. وأن يستند المخبرون إلى الإحساس، واستواء الطرفين، والواسطة في ذلك، ولا يشترط العدد خلافاً للقاضي حيث اعتبره وتوقّف في الخمسة.

ولبعضهم حيث اعتبر اثني عشر عدد النقباء.

ولأبي الهذيل حيث اعتبر العشرين؛ لقوله تعالى: ﴿ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ ﴾.

ولآخرين حيث اعتبروا أربعين؛ لقوله تعالى: ﴿ لِمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾.

ولقوم حيث اعتبروا سبعين؛ لقوله تعالى: ﴿ وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ ﴾.

ولآخرين حيث اعتبروا ثلاثمائة وثلاثة عشر عدد أهل بدر؛ لعدم الضابط في ذلك كلّه.

ولا يشترط أن لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد، ولا عدم اتّفاقهم في الدين، خلافاً لليهود، ولا في النسب ولا وجود المعصوم، خلافاً لابن الراوندي.

والمتواتر معناه يفيد العلم بأمر مشترك تدلّ عليه الجزئيّات المنقولة بالآحاد بالتضمّن. [تهذيب الوصول، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٥]

أقول: شرائط التواتر تتعلّق بالسامع والمخبرين. فالأوّل أن لا يعلم السامع بمدلول الخبر ضرورةً، كمن أخبر عمّا شاهده؛ لأنّه لو أفاده علماً لكان إمّا عين الحاصل أو غيره، فيلزم تحصيل الحاصل أو اجتماع المثلين، ولا يمكن إفادته تقوية العلم الأوّل؛ لأنّ الفرض أنّه ضروري، والضروري يستحيل أن يتقوّى بغيره.

ويشكل بالمنع من لزوم اجتماع المثلين على تقدير أن يحصل بالخبر علم مغاير للأوّل؛ لجواز مخالفته إيّاه بالنوع وإن ساواه في التعلّق بالمعلوم، ومن استحالة تقوية الضروري بغيره، وتبع محقّقو الأُصوليّين السيّدَ في شرطه[1]، وبه يندفع

---

١. منهم ابن زهرة في غنية النزوع، ج ٢، ص ٣٥٤؛ والبيضاوي والسبكي راجع الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٣١٧؛ ولقول السيّد المرتضى راجع الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ٢، ص ٤٩١.

ما قد يحتجّ به المشركون من اليهود والنصارى وغيرهم على انتفاء معجزات الرسول ﷺ، كالانشقاق، وحنين الجذع، وتسبيح الحصى، وما يحتجّ به مانعو النصّ على عليّ عليه السلام، وهو أنّها لو كانت متواترةً لشاركناكم في العلم بمدلولها، كما في الأخبار المتواترة بوجود البلدان النائية.

الثاني: بلوغهم في الكثرة إلى حدّ يمتنع تواطؤهم على الكذب، وكونهم عالمين بما أخبروا به لا ظانّين. وأن يستندوا إلى الإحساس، فلو اتّفقوا على الإخبار بمعقول ـ كحدوث العالم ووحدة الصانع ـ لم يفد العلم.

واستواء الطرفين والواسطة في ذلك، بأن يكون كلّ واحدة من الطبقات عالمةً بما أخبرت به لا ظانّةً، وتخبر الطبقة الأُولى بالحسّ، والثانية والثالثة بالتواتر، والواسطة قد تتّحد وقد تتعدّد، وعلم من هذا استواء الطرفين، والواسطة إنّما يعتبر فيما إذا كان بين المخبرين والمشاهدين طبقتان أُخراوان، فليس شرطاً في كلّ متواتر، ولا في مطلق خبر المتواتر؛ فإنّ ما ينقله المشاهدون إلى غيرهم بغير واسطة متواتر، وليس له طرفان وواسطة.

والأكثر على عدم اعتبار عدد مخصوص؛ لتخلّف العلم عن كثير من الأعداد.

وقال القاضي أبو بكر: يشترط زيادتهم على أربعة؛ لعدم إفادة خبر الأربعة العدول الصادقين العلم[1]، وإلّا لأفاد خبر كلّ أربعة عدول صادقين العلم، وإلّا لزم الترجيح بلا مرجّح وإن ترجّح بمرجّح لم يكن إخبارهم بمجرّده مفيداً للعلم، بل لابدّ من اعتبار انضمام ذلك المرجّح إليه؛ لاستلزام ذلك أن يستغني القاضي عن طلب مزكّي شهود الزنى؛ لأنّه إن أفاد خبرهم العلم حكم، وإلّا كذّبهم، فيحدّهم للفرية، وهو باطل اتّفاقاً، وتوقّف في الخمسة؛ لعدم اطّراد الدليل المذكور فيها[2]، وعدم الظفر بما يدلّ على إفادته العلم ولا على عدمها، فوجب الوقف.

١ و ٢. نقله عنه الغزالي في المستصفى، ج ١، ص ٢٥٩؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٢٦٨؛ والقاضي العضدي في شرحه على مختصر المنتهى، ج ٢، ص ٥٤.

وقيل : اثنا عشر عدد النقباء ؛ إذ تخصيصهم بذلك العدد ؛ لحصول العلم بخبرهم[١]، وكذا في العشرين[٢] ﴿ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ نزلت في الأربعين[٣]. واختار موسى السبعين ؛ ليحصل اليقين بإخبارهم أصحابهم بما شاهدوا من المعجزات[٤]. وقيل : ثلاثمائة وثلاثة عشر اعتبار عدّة بدر[٥].

وأُبطل الكلّ بتخلّف العلم عن كلّ واحد من هذه أحياناً، وما يتخلّف عنه لا يكون ضابطاً.

وحصول العلم بإخبار أهل البلد بقتل ملكهم ؛ وبإخبار عدد محصور يبطل قول مشترط أن لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد، ونقضه بما علم من حال الرسول ﷺ بتواتر الصحابة مع انحصار عددهم واتّحاد بلدهم.

ولا يشترط عدم اتّفاقهم في الدين، خلافاً لليهود[٦]؛ لأنّه لو كان شرطاً لم يحصل العلم بإخبار أهل ملّة واحدة، ومن المعلوم خلاف ذلك.

ولا يشترط عدم اتّفاقهم في النسب؛ لحصول العلم بإخبار المتّفقين فيه مع تحقّق ما ذكره من الشرائط. وكذا لا يشترط وجود المعصوم في المخبرين، خلافاً

١. لم نعثر على قائله بخصوصه. نعم، حكاه عن بعض الرازي في المحصول، ج ٤، ص ٢٦٥؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٢٦٨؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٣٢٥؛ وعدد النقباء إشارة إلى الآية ١٢ من المائدة (٥).

٢. هذا القول لأبي الهذيل، نسبه إليه الرازي في المحصول، ج ٤، ص ٢٦٦؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٣٢٤. والعشرين إشارة إلى الآية ٦٥ من الأنفال (٨).

٣. أشار إلى هذا القول الغزالي في المستصفى، ج ١، ص ٢٦٠؛ والرازي في المحصول، ج ٤، ص ٢٦٦؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٢٦٨. والآية في الأنفال (٨) : ٦٤.

٤. نسبه إلى بعض الرازي في المحصول، ج ٤، ص ٢٦٦؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٢٦٨. واختار موسى السبعين إشارة إلى آية ١٥٥ من الأعراف (٧).

٥. وهذا القول لم نعثر على قائله بخصوصه. نعم، ذكره الرازي في المحصول، ج ٤، ص ٢٦٧؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٢٦٨؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٣٢٢.

٦. حكاه عنهم الرازي في المحصول، ج ٤، ص ٢٦٨؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٣٢٥.

لابن الراوندي؛ لتحقّق العلم من دونه[1].

وممّا لا يعتدّ به من الشروط عدالة الرواة؛ دفعاً لتواتر النصارى في قتل عيسى وصلبه، وما نقلوه من كلمة التثليث.

وردّ بأنّ أهل قسطنطنيّة لو أخبروا عن قتل ملكهم حصل العلم مع كفرهم.

ومنها: ما قاله اليهود، وهو أن يكون المخبرون مشتملين على الأولاد الأذلّاء والمساكين؛ دفعاً لتواتر النصارى والمسلمين في معجزات عيسى ونبيّنا محمّد ﷺ؛ لأنّهم أذلّاء لم يدخلوا في المتواترين.

وردّ بأنّا نجد من أنفسنا الجزم بخبر الأكابر والشرفاء؛ لوجود الشرائط.

وأمّا التواتر المعنوي فقد عرفت أنّه عبارة عن إخبار جماعة بلغوا في الكثرة إلى حدّ يمتنع تواطئهم على الكذب بأخبار كثيرة عن أُمور متعدّدة مشتركة في معنى كلّي وإن كان كلّ واحد من تلك الأخبار غير متواتر، فإنّ ذلك الكلّي المشترك يكون متواتراً؛ لدلالة كلّ واحدٍ من تلك الأخبار الكثيرة إمّا تضمّناً أو التزاماً، كالأخبار الكثيرة عن شجاعة عليّ عليه السلام، وكرم حاتم.

١. نقله عنه الرازي في المحصول، ج ٤، ص ٢٦٩؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٢٧٠؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٣٢٦.

[الفصل الثاني في الأخبار المعلوم صدقها أو كذبها]

قال :

الفصل الثاني في الأخبار المعلوم صدقها أو كذبها . وفيه بحثان :

الأوّل : خبر الله تعالى صدق ، وهو ظاهر عندنا ؛ إذ الكذب قبيح ضرورةً ، والله تعالى منزّه عن القبائح ، فلا يصدر عنه .

واستدلال الغزالي بأنّ كلامه قائم بالنفس ، فيستحيل منه الكذب ؛ لاستحالة الجهل عليه ضعيف ؛ لأنّ النزاع في الكلام المسموع ، ونمنع الملازمة بين استحالة الجهل واستحالة الكذب .

وخبر الرسول ﷺ صدق ؛ لأنّ المعجزة دلّت على صدقه وإلّا لزم الإغراء بالقبيح ، وعدم الفرق بين النبيّ والمتنبّئ ، ولا يتأتّى شيء من ذلك على قواعد الأشاعرة ، وإنّما يتمّ على مذهبنا .

وأنكر جماعة إفادة المحتفّ بالقرائن العلم ؛ للتخلّف عنه في بعض المواضع .

وهو خطأ ؛ لجواز عدم الشرائط ، خصوصاً مع عدم الضبط لهذه الجهات بالعبارة[1] .

[تهذيب الوصول، ص ٢٢٦]

أقول : تقرير كلام الغزالي[2] أنّ الكلام هو النفسي ، ونمنع الكذب في كلام النفس على من يستحيل عليه الجهل ؛ فإنّ الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم ، والجهل على الله تعالى محال .

---

١ . في بعض النسخ : « لهذه الجزئيّات بالعادة » بدل « لهذه الجهات بالعبارة » .

٢ . ولكلام الغزالي راجع المستصفى ، ج ١ ، ص ٢٦٤ .

واعترض بأنّ النزاع إنّما هو في الكلام المسموع، أعني المركّب من الحروف والأصوات؛ إذ بحث الأُصولي لا يتعلّق إلّا به لا بالكلام النفسي، ولا يلزم من كون الكلام النفسي صدقاً كون المسموع كذلك[١].

سلّمنا لكن نمنع أنّ الكلام النفسي يستحيل الكذب فيه، والملازمة بين استحالة الجهل واستحالة الكذب غير ظاهرة، فما الدليل عليها؟

وقال غيره: إنّ الكذب نقص، والنقص على الله تعالى محال إجماعاً[٢]، ولا يتأتّى صدق النبيّ ﷺ على قواعد الأشاعرة؛ لعدم تعليلهم أفعال الله تعالى بالأغراض والحِكَم، ويجوّزون عليه فعل القبيح، فجاز الكذب في خبره، وتصديقه الكاذب، وإغراؤه بالجهل، وإنّما يتمّ ذلك على مذهب الإماميّة والمعتزلة.

قال الغزالي:

المعجز يدلّ على صدقه، واستحالة صدور المعجزة على [يد] الكاذب، وإلّا لكان الله تعالى عاجزاً عن تصديق رسوله، وهذا محال[٣].

وردّ بأنّ خلق المعجز عقيب دعوى الكاذب إذا كان مستلزماً لعجزه عن تصديق الرسول فكذا يلزم من الحكم بعدم اقتداره عليه عجزه، فلم يكن نفي أحد المجزين عنه أولى من الآخر[٤]، وكما يجب عندنا القطع بصدقه في دعواه عقيب المعجز كذا يجب عندنا القطع في جميع أقواله بالصدق؛ لما بيّنّا من عصمة الأنبياء عليهم السلام، وقد يحتفّ بخبر لا يفيد العلم بمجرّده قرائن يفيد معها العلم. وهو مذهب النظّام[٥] والغزّالي[٦] والجويني[٧]؛ خلافاً للباقين.

١. المعترض هو العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٣٣٥.
٢. القائل هو القاضي عضد الدين الايجي في شرح المواقف، ج ٨، ص ١٠١.
٣. المستصفى، ج ١، ص ٢٦٥.
٤. هذا الردّ ذكر في المحصول، ج ٤، ص ٢٨٠؛ ونهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٣٣٦.
٥. حكاه عنه أبو الحسين في المعتمد، ج ٢، ص ٩٢؛ والرازي في المحصول، ج ٤، ص ٢٨٢.
٦. المستصفى، ج ١، ص ٢٥٦.
٧. نقله عنه الرازي في المحصول، ج ٤، ص ٢٨٢؛ والسبكي في الابهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٣١١.

لنا : العلم الضروري بصدق بعض الأخبار عند اقتران أُمور خارجة عنه، كمن أخبر عن موت إنسان واقترن به صياح أهله، وشقّهم ثيابهم، ونوحهم عليه، واجتماع ورثته، وقسمة تركته، وهدم أبوابه، وتسويد حيطانه، وما يجري مجرى ذلك، والمنكر لذلك مكابر.

وحجّة الخصم بأنّه لو أفاد العلم لم ينكشف عن الباطل، والثاني باطل، فإنّه قد يظهر خلاف الخبر في بعض الأوقات، كالإخبار عن الموت، وحصول القرائن المذكورة، بأن يكون قد أُغمي عليه أو عرض له سكتة.

والجواب : ظهور خلاف مدلوله يكشف عن عدم حصول شروط إفادته العلم من كثرة القرائن وأحوالها التي قد تختلف، خصوصاً مع أنّ تلك القرائن الموجبة لإفادة الخبر العلم، وأحوالها غير مضبوطة بالعبارات، بل الضابط فيها حصول العلم عند تحقّقها، كما قلناه في المتواتر.



[البحث الثاني : الخبر إذا نافى مخبره]

قال :

البحث الثاني : الخبر إذا نافى مخبره وجود ما علم بالضرورة ـ حسّاً أو وجداناً أو بديهة أو بالاستدلال ـ كاذب قطعاً.

وكذا قول من لم يكذب : « أنا كاذب »، لأنّه إخبار عن صفة ما تقدّم من الأخبار الصادقة لا عن نفسه ؛ لوجوب تأخّر الحكاية عن المحكيّ في الرتبة، ومثل هذه الإخبارات يستحيل ورودها عن النبيّ ﷺ إلّا أن تقبل تأويلاً قريباً، ولا يجب كون الخبر الذي تتوفّر الدواعي على نقله متواتراً إذا حصل خوف أو تقيّة، ولا شكّ في وقوع الكذب في الأخبار المرويّة عن الرسول ﷺ لقوله : « سيكذب عليّ »، فإنّ هذا الخبر إن كان صدقاً ثبت المطلوب في غيره، وإلّا ففيه. وقد وجد في الأخبار ما يستحيل نسبتها إليه ﷺ ، ولا يقع من السلف تعمّده، بل ربما نقل الخبر بالمعنى، فيدلّ ما توهّمه مطابقاً، أو نسي البعض، أو المستند إليه فتوهّم أنّه عنه ﷺ ، أو أهمل السبب كقوله ﷺ : « التاجر فاجر »، فإنّه ورد فيمن دلّس.

[تهذيب الوصول، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨]

أقول : يشتمل الأخبار المعلوم كذبها أمر واحد، وهو ما نافى مخبره ـ أي مدلوله ـ وجود ما علم وجوده، إمّا بالضرورة أو بالاستدلال.

فالأوّل قد يكون حسّيّاً، مثل : «النار باردة» و «القار أبيض» و «العاج أسود».

وقد يكون وجدانيّاً كمن قال لجائع : «أنت شبعان» أو «لست بجائع» أو لمن علم شيئاً : «أنت جاهل به».

أو بديهيّة مثل : «الكلّ مساوٍ للجزء».

والثاني مثل : «العالم قديم».

وكذا قول من لم يكذب قطّ : «أنا كاذب»، فإنّه لمّا كان صدق الأخبار التي أخبر عنها بالكذب واقعاً ـ وهي الأخبار السابقة على قوله هذا الخبر ـ كان إخباره عنها بالكذب كاذباً، ولا يجوز أن يكون إخباراً عن نفسه؛ لأنّ الخبر حكاية عن المخبر عنه، فلو كان خبراً عن نفسه كان حكايةً عنها، وهو محال؛ لوجوب تأخّر الحكاية عن المحكيّ، وقد تقدّم ذلك كلّه.

والمراد بالوجود في قوله : «نافى مخبره وجود ما علم بالضرورة» الوقوع، سواء كان وجوداً أو عدماً، ومثل هذه الأخبار ـ أعني الكاذبة ـ لا يجوز صدورها عن النبيّ ﷺ؛ لعصمته، وكذا لا يجوز صدورها عندنا عن الإمام؛ لأنّه معصوم أيضاً.

أمّا لو كان ظاهرها الكذب وهي قابلة لتأويل قريب جاز صدورها عن المعصوم، ويكون المراد منها خلاف ظاهرها، ولو لم تكن قابلةً للتأويل إلّا على وجه بعيد، فقد تقدّم القول فيه.

والحقّ أنّه لا يقتضي تكذيبه؛ لثبوت احتمال صدقه وإن بعد، أمّا إذا لم يكن الخبر الذي يتوفّر الدواعي على نقله متواتراً ولم يكن قد وجد ما يقتضي إخفاءه من تقيّة أو خوف فإنّه يكون كاذباً، مثل قول من قال : «إنّ بين بغداد والبصرة بلداً أكبر منهما»، أو «إنّ الملك الفلاني قُتل يوم الجمعة في الجامع بمشهد من خلقٍ عظيم».

أو كان متعلّقاً بتشريع عامّ، كإيجاب صلاة سادسة، ولو اقترن بذلك ما يوجب إخفاءه من تقيّة أو خوف لم يدلّ على كونه كذباً؛ لأنّ عدم التواتر هنا ليس لعدم المخبر عنه، بل لوجود الصارف عن الإخبار به، كما يقوله أصحابنا في النصّ عن أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة مع تواتره عندهم، وعدم تواتره عند خصومهم، كما يزعمون.

وهل في الأخبار المرويّة عن النبيّ صلى الله عليه وآله ما هو كذب؟ قال الأكثرون: نعم؛ لما روي عنه صلى الله عليه وآله من قوله: «ستكذب عليّ»[1]، فإمّا أن يكون هذا الخبر صادقاً أو كاذباً، فإن كان الأوّل وجب وجود مطابقه من الأخبار الكاذبة، فيتحقّق المدّعى في غيره، وإن كان كاذباً مع أنّه منسوب إليه صلى الله عليه وآله تحقّق المدّعى فيه.

والحقّ أنّه لا يدلّ على تحقّق الكذب في الأخبار المرويّة عنه صلى الله عليه وآله إلى هذه الغاية؛ لاحتمال صدق هذا الخبر، ومطابقه لم يوجد إلى الآن، لكن يجب القطع بأنّه لا بدّ من وجوده في الجملة، وقد وجد في الأخبار المنسوبة إلى الرسول صلى الله عليه وآله ما يستحيل صدوره منه.

واستدلّ بعضهم على ذلك بما تقدّم ذكره من قوله صلى الله عليه وآله: «سيكذب عليّ»[2]، وقد بيّنّا أنّه غير دالّ على أنّه قد وقع الكذب عليه، ولو سلّم لم يلزم منه صدور ما يستحيل صدوره منه صلى الله عليه وآله؛ لاحتمال كون الكذب في نسبة الخبر إلى الرسول صلى الله عليه وآله مع كونه صادقاً في نفسه.

وبعضهم استدلّ على ذلك بما ورد عنه صلى الله عليه وآله ممّا يدلّ على كونه تعالى جسماً وفي جهة[3]، والداعي إلى الكذب إمّا من جهة السلف، وهم منزّهون عن تعمّده عند الجمهور، وإبراهيم النظّام جوّز ذلك، وأورد أخباراً كثيرةً تقتضي القدح في الصدر الأوّل[4].

١. قرب الإسناد، ص ٩٢، الرقم ٣٠٥؛ وبمعناه ورد في الاحتجاج، ج ٢، ص ٤٧٧، الرقم ٣٢٣.
٢. راجع المعتمد، ج ٢، ص ٨٠؛ المحصول، ج ٤، ص ٣٠٠؛ الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٣٢٩.
٣. راجع المحصول، ج ٤، ص ٣٠١؛ ونهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٣٤٩.
٤. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٤، ص ٣٠٨ ـ ٣٣٦؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٣٥٣ ـ ٣٦٩.

وذكر الأوّلون لوقوع الغلط منهم أسباباً:

منها: أن يكون الراوي نقل الخبر بالمعنى، فبدّل لفظ الرسول ﷺ بلفظ آخر يوهم أنّه بمنزلته، وليس كذلك.

أو أنّه نسي من الخبر لفظة يصحّ المخبر عند تحقّقها، ويفسد بدونها.

أو روي الخبر عن بعض أصحاب النبيّ ﷺ، ونسي ذلك وأسنده إليه ﷺ؛ توهّماً أنّه سمعه منه؛ لكثرة صحبته له، ويشبهه أنّ أبا هريرة كان يروي عن النبيّ ﷺ، وكعب الأحبار يروي أخبار اليهود واشتبه على السامعين المسند إليه الخبر هل هو أبو هريرة أو كعب، فيروون في بعض ما سمعوه عن كعب عن أبي هريرة.

أو أنّه أدرك الرسول ﷺ وهو يروي الخبر، ولم يذكر إسناده إلى غيره، فظنّ أنّ الخبر من جهته ﷺ؛ ولهذا كان ﷺ يستأنف الحديث إذا دخل عليه شخص؛ ليكمل له الرواية.

ويؤيّد ذلك ما يروى أنّه ﷺ قال: «الشؤم في ثلاثة: المرأة والدار والفرس»[١]. فقالت عائشة: إنّما قال ذلك حكاية عن غيره[٢].

أو ربما كان الحديث وارداً على سبب وهو مقصور عليه فيصحّ مع ذكر سببه، ومع إهماله يوهم الخطأ، كما يروى أنّه ﷺ قال: «التاجر فاجر»[٣]. فقالت عائشة: إنّما قاله في تاجر دلّس[٤].

وأمّا من جهة الحديث فكما وضع الملاحدة الأباطيل ونسبوها إلى الرسول ﷺ؛ لينفّروا الناس عن اتّباعه.

---

١. صحيح البخاري، ج ٣، ص ١٠٤٩، ح ٢٧٠٣؛ سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٦٤٢، ح ١٩٩٥؛ سنن أبي داود، ج ٤، ص ١٩، ح ٣٩٢٢.

٢. لم نعثر عليه في الجوامع الحديثيّة. نعم، ورد في المحصول، ج ٤، ص ٣٠٢؛ وشرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج ٢٠، ص ٢٦.

٣. الفقيه، ج ٣، ص ١٩٤، ح ٣٧٣٢.

٤. لم نعثر عليه في الجوامع الحديثيّة. نعم، ذكره الشيخ في العدّة في أُصول الفقه، ج ١، ص ٩٥؛ والرازي في المحصول، ج ٤، ص ٣٠٤؛ وابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة، ج ٢٠، ص ٢٦.

ومنها: أنّه ربما كان رأي الراوي جواز الكذب المؤدّي إلى صلاح الأُمّة، كما هو مذهب الكرّاميّة؛ فإنّهم يجوّزون وضع الأخبار الكاذبة في المذهب إذا صحّ عندهم أنّ ذلك يوجب ترويج الحقّ أو الترغيب، كما وضع في ابتداء دولة بني العبّاس أخبار في النصّ عليه بالإمامة.



[الفصل الثالث : في خبر الواحد]

قال :

الفصل الثالث : في خبر الواحد . وفيه مباحث :

الأوّل : الأكثر على جواز التعبّد به ، وهل وقع ؟ منع السيّد المرتضى رحمه الله منه . وأثبته أبو الحسين عقلاً ، وأبو جعفر الطوسي سمعاً .

والحقّ ثبوت التعبّد به ؛ لقوله تعالى : ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ ﴾ أوجب الحذر ـ لامتناع الترجّي منه تعالى ـ بقول الطائفة التي لا يفيد قولهم العلم ؛ لأنّ الثلاثة فرقة ، ويجب على كلّ فرقة خروج بعضها إلى التفقّه ، وإنّما يجب الحذر مع المخالفة عند قيام الموجب ، وهو ترك القبول .

واعترض عليه بسؤال واقع ، وهو الدلالة على وجوب القبول من المفتي ، ولقوله تعالى : ﴿ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ ﴾ أوجب التبيّن عند خبر الفاسق ؛ لكونه فاسقاً ؛ للمناسبة ، ولانتفاء الفائدة في التقييد لولاه ؛ إذ تعليق الحكم على الذاتي ـ وهو كونه خبر واحد ـ أولى من تعليقه على العرضي ، فمع الانتفاء إن وجب الترك كان العدل أسوأ حالاً من الفاسق ، هذا خلف ، فتعيّن العمل ، ولأنّه صلى الله عليه وآله كان يبعث الرسل إلى القبائل بالأحكام ، ويرد الإشكال الصعب ؛ فإنّ حاجة القبائل الغالب عليهم الجهل إلى المفتي أشدّ من حاجتهم إلى الراوي ، لإجماع الصحابة على العمل به ، ولاشتمال العمل على دفع ضرر مظنون ؛ إذ إخبار العدل عن الرسول صلى الله عليه وآله يثمر الظنّ ، فترك العمل به يشتمل على الضرر ظنّاً .

احتجّ المانعون بقياس الفروع على الأُصول ، وبالنهي عن اتّباع الظنّ .

والجواب : الفرق فإنّ المراد في الأُصول العلم ، وفي الفروع الظنّ ، والنهي عن اتّباع الظنّ ليس بعامّ ؛ للعمل به في الفتوى والشهادة وإخبار القبلة والطهارة .

[تهذيب الوصول، ص ٢٢٨ ـ ٢٣٠]

أقول : الخبر الذي لا يعلم صدقه ولا كذبه ثلاثة : راجح الصدق، وهو خبر العدل، وراجح الكذب، وهو خبر الكذوب، وما تساوى فيه الأمران، وهو خبر المجهول.

والأوّل : هو خبر الواحد، وهو المقصود بالبحث هنا، وعرّف بما أفاد الظنّ، ونقض طرداً بالقياس وغيره من الأمارات، وعكسه بما لم يفد الظنّ من أخبار الآحاد، كخبر الكذوب، وغير المميّز، وبأنّ الظنّ قد يراد به العلم؛ كقوله تعالى : ﴿ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَـٰقُواْ رَبِّهِمْ ﴾[١] أي يعلمون، فيكون مشتركاً لا يجوز استعماله في الحدّ.

ويشكل بأنّ المراد ما أفاد الظنّ من الأخبار لا ما أفاد الظنّ مطلقاً؛ لأنّ البحث إنّما هو في الخبر، وما لم يفد الظنّ من الأخبار وإن كان خبراً واحداً لغةً إلّا أنّه ليس خبراً واحداً بحسب الاصطلاح، كما في الأخبار المفيدة للعلم، مثل خبر المعصوم، واستعمال لفظ «الظنّ» في «العلم» لا يدلّ على اشتراك.

وقيل : ما لم يفد العلم من الأخبار، ويدخل فيه ما لم يفد الظنّ منها، والأولى تقييده بقولنا : «مع إفادة الظنّ».

فإن زاد رواته على ثلاثة سمّي مشهوراً ومستفيضاً[٢].

والاتّفاق على جواز التعبّد به عقلاً.

ومنعه الجُبّائي[٣] وجماعة من المتكلّمين.

والحقّ الأوّل؛ لأنّ فرض التعبّد به لا يلزم منه محال في العقل، وهو المراد من جواز التعبّد به عقلاً، وجواز الكذب عليه لا يمنع من ذلك، كخبر المفتي والشاهد مع تطرّق احتمال الكذب إليهما.

---

١. البقرة (٢) : ٤٦.

٢. راجع الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٢٧٤.

٣. نقله عنه الرازي في المحصول، ج ٤، ص ٣٥٣؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٢٨٥؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٣٧٥.

قيل : بل يلزم منه محال ؛ لأنّه ربما نسب إلى الشارع ما ليس منه[١].

وأُجيب بأنّ تجويز الكذب لو منع من التعبّد لبطل الحكم بالشاهدين واستفتاء المفتي ؛ لاحتمال الكذب ، ولأنّه واقع فيه[٢].

واحتجّ المانع بأنّ أخبار الآحاد قد تتعارض ، فلو ورد التعبّد بها لكان وارداً بما لا يمكن العمل به ؛ ضرورة كون التعارض ممتنعاً من الشارع.

والجواب : التعارض لا يمنع من العمل بالراجح منهما ، أو بالتخيير عند تساويهما.

سلّمنا لكن نعمل به ؛ لإحالة التعارض.

وقال المرتضى : لم يقع ؛ لعدم الدليل السمعي[٣].

واتّفق القائلون به على أنّ في الأدلّة السمعيّة ما يدلّ عليه ، واختلفوا في دلالة الدليل العقلي عليه. فقال القفّال[٤] وابن سريج[٥] وأبو الحسين به[٦] ، وأنكره جماعة[٧] ، منهم الشيخ أبو جعفر الطوسي[٨] منّا ، وكثير من المعتزلة وزعموا أنّ الذي دلّ عليه السمع فقط.

والحقّ ثبوت التعبّد به سمعاً ، وهو اختيار المصنّف.

وأمّا أنّ الدليل العقلي غير دالّ عليه ؛ فغير معلوم.

لنا : الآية[٩] ، والترجّي على الله تعالى محال ، فيحمل على مجازه ، ولمّا كان

---

١. لم نعثر على قائله بخصوصه. نعم ، قال الشيرازي في شرح اللمع ، ج ٢ ، ص ٥٨٤ : «فإن قيل ...».

٢. راجع نفس المصدر.

٣. الذريعة إلى أُصول الشريعة ، ج ٢ ، ص ٥٢٨ ـ ٥٢٩.

٤ و ٥. حكاه عنهما الرازي في المحصول ، ج ٤ ، ص ٣٥٣ ؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام ، ج ٢ ، ص ٢٨٨ ؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج ، ج ٢ ، ص ٣٣٢.

٦. المعتمد ، ج ٢ ، ص ١٠٦.

٧. حكاه عنهم الشيرازي في شرح اللمع ، ج ٢ ، ص ٥٨٣ ؛ والرازي في المحصول ، ج ٤ ، ص ٣٠٣ ؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول ، ج ٣ ، ص ٣٨٢.

٨. العدّة في أُصول الفقه ، ج ١ ، ص ١٠٠ وما بعدها.

٩. التوبة (٩) : ١٢٢.

الطلب لازماً للترجّي؛ لكون المترجّي طالباً حمل لفظ «الترجّي» على الطلب؛ لعدم ظهور مجاز راجح عليه أو مساوٍ له، وطلبه تعالى أمره، وهو للوجوب، والإنذار الإخبار بالمخوّف، فالجبر المطلق داخل فيه، وإذا وجب الحذر وجب العمل به؛ فإنّ قوماً لو أقدموا على فعل فروى لهم راوٍ خبراً يقتضي المنع منه، فإمّا أن يجب عليهم تركه حينئذٍ، أو لا.

فإن وجب فهو المطلوب؛ إذ هو المراد من وجوب العمل بخبر الواحد، وإذا وجب العمل به في هذه الصورة وجب ذلك في كلّ صورة؛ لعدم القائل بالفرق.

وإن لم يجب فما وجه الحذر، وهو منافٍ للآية.

قيل:

> الإنذار من جنس التخويف، فتحمل الآية على التخويف الحاصل من الفتوى، بل هذا أولى؛ لأنّه تعالى أوجب التفقّه لأجل الإنذار، ومن المعلوم أنّ التفقّه إنّما يحتاج إليه في الفتوى، لا في الرواية[1].

فإن قلت: حمله على الفتوى متعذّر لوجهين:

أحدهما: أنّه يلزم اختصاص لفظ «القوم» بغير المجتهدين؛ إذ المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى مجتهد آخر، وهو غير جائز؛ لأنّ الآية مطلقة في وجوب إنذار القوم، مجتهدين كانوا أو غير مجتهدين، فالتقييد خلاف الظاهر. أمّا حمله على الرواية فلا يلزم منه ذلك؛ لأنّ الخبر كما يروى لغير المجتهدين فقد يروى للمجتهد.

الثاني: ولأنّ من أقدم على فعل محرّم كشرب النبيذ مثلاً، فروى له إنسان خبراً دالاً على أنّ شارب النبيذ في النار، فقد أخبره بخبر مخوّف، ولا نعني بالإنذار إلّا ذلك، فصحّ وقوع لفظ «الإنذار» على الرواية. وحينئذٍ إمّا أن لا يصحّ وقوعه على الفتوى أو يصحّ، فإن كان الأوّل فقد ثبت المطلوب، من كون المراد من الآية الرواية، لا الفتوى. وإن كان الثاني لم يجز جعله حقيقة في كلّ واحد منهما، ولا في أحدهما خاصّةً؛ للزوم الاشتراك والمجاز المخالفين للأصل، فتعيّن كونه حقيقةً في

---

١. القائل هو الرازي في المحصول، ج ٤، ص ٣٥٦.

القدر المشترك، وهو الخبر المخوف مطلقاً، فيكون الإنذار متناولاً للرواية والفتوى جميعاً، وذلك لا يضرّنا؛ إذ مطلوبنا كونه متناولاً للرواية في الجملة.

قلت: الجواب أنّه كما يلزم من حمل «الإنذار» على الفتوى تخصيص لفظ «القوم» بغير المجتهد، فكذا يلزم من حمله على الرواية تخصيصه بالمجتهد؛ للإجماع على أنّه لا يجوز للعامّي الاستدلال بالأحاديث على الأحكام، ثمّ لا بدّ من الترجيح بين التقييدين، وهو معنا: فإنّ غير المجتهد أكثر من المجتهد، وكلّما قلّ التقييد ـ أي كان الخارج بالقيد أقلّ ـ كان أولى، وحمل الإنذار على القدر المشترك يوجب الاكتفاء في القيام بالأمر بالاتيان بصورة واحدة منه، فالقول بكون الفتوى حجّةً يكفي في العمل بمقتضى النصّ.

ويشكل بالمنع من الاكتفاء بذلك، وإنّما يتحقّق الاكتفاء به أنّه لو لم يكن الأمر بالحذر متكرّراً بتكرّر الإنذار أمّا على تقديره ـ وهو الواقع اتّفاقاً ـ فلا، وأيضاً فلا نسلّم أنّ المراد من «الطائفة» عدد لا يفيد قولهم العلم.

فإن قيل: لأنّ كلّ ثلاثة فرقة، والخارج منها واحد أو اثنان.

قلنا: نمنعه، فإنّه يصدق على الشافعيّة أنّها فرقة واحدة، ولا يصدق عليها أنّها فرق، ولأنّه يلزم من ذلك وجوب خروج واحد من كلّ ثلاثة للتفقّه، وهو باطل إجماعاً.

والحقّ أنّه لا يلزم من صدق كلّ ثلاثة فرقة صدق عكسه كلّيّاً، وهو كلّ فرقة ثلاثة، كما في الجماعة.

وأيضاً فقوله: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا﴾ و ﴿لِيُنذِرُوا﴾[1] ضمير جمع، فلا يجوز عوده إلى كلّ واحدة من الطوائف؛ لما تقدّم من كون أقلّ الجمع ثلاثة، وحينئذٍ يكون عائداً إلى مجموع الطوائف، فجاز بلوغهم حدّ التواتر.

والجواب: حمله على الفتوى ملزوم بتخصيص القوم بغير المجتهد، كما تقدّم، وهو خلاف الظاهر.

---

١. التوبة (٩): ١٢٢.

قوله : «حمله على الرواية ملزوم بتخصيصه بالمجتهد»، وهو خلاف الظاهر أيضاً.

قلنا : ممنوع، فإنّ الخبر كما يروى للمجتهد فقد يروى لغيره، وكون العامّي ممنوعاً من استخراج الأحكام من الأحاديث لا يلزم منه عدم انتفاعه بها من وجوه أُخر، كالانزجار عن المحرّمات، والإقبال على الطاعات، وربما كان ذلك باعثاً له على الرجوع إلى المفتي، والبحث والنظر الموجبين للاطّلاع على معناه، وكون كلّ ثلاثة فرقة ظاهر من اللغة، بل هي حقيقة لغةً في كلّ واحد من الأشخاص؛ لأنّها «فعلة» من «فرق» أو «فرّق» كالقطعة من «قطع» أو «قطّع»، وإنّما خصّصناها في الآية بالثلاثة ليمكن خروج الطائفة منها، واتّحاد فرق الشافعيّة؛ لامتيازهم بحسب المذهب عن غيرهم؛ فلهذا أُطلق عليهم لفظ «الفرقة» وإن كانوا بحسب الشخص فِرَقاً متعدّدة. ولمّا دلّ الإجماع على عدم وجوب خروج كلّ طائفة من كلّ ثلاثة بقي معمولاً به في الباقي.

قوله : ﴿ لِيَتَفَقَّهُواْ ﴾ و ﴿ لِيُنذِرُواْ ﴾، ضمير جمع، فلا يصدق على الواحد ولا على الاثنين.

قلنا : يعود إلى مجموع الطوائف المقابل لمجموع القوم، المقتضي توزيع البعض على البعض، ولا يمكن إرادة المجموع بمعنى إنذار المجموع لكلّ واحد من القوم؛ لقوله : ﴿ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ ﴾[1]، وإنّما يصحّ الرجوع إلى الموضع بعد الكون فيه، ومعلوم أنّ الطائفة من كلّ فرقة لم تكن في غير تلك الفرقة، فلا يكون رجوعها إلى كلّ الفرق ممكناً، بل إلى فرقتها الخاصّة.

واعلم أنّه كما يمكن أن يكون الضمير في قوله : ﴿ لِّيَتَفَقَّهُواْ ﴾ و ﴿ لِيُنذِرُواْ ﴾ عائداً إلى النافرين ـ كما فهمه[2] أكثر الأُصوليّين ـ فكذا يمكن أن يعود إلى المتخلّفين من المؤمنين بعد نفور الطوائف منهم إلى الجهاد. وعليه جماعة من المفسّرين[3]،

١. التوبة (٩) : ١٢٢.

٢. في «مج ١» : «كما فهم من» بدل «كما فهمه».

٣. منهم الشيخ في تفسير التبيان، ج ٥، ص ٣٢١ ـ ٣٢٢؛ والطبرسي في مجمع البيان، ج ٥، ص ٨٣؛ والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن، ج ٨، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥، ذيل الآية ١٢٢ من التوبة (٩).

ويكون تفقّههم إمّا بسماعهم ما يتجدّد من النصوص الدالّة على الأحكام المبتدأة والناسخة لما تقدّمها من الرسول ﷺ، أو بالاجتهاد واستخراج الأحكام من أدلّتها. وصدر الآية دالّ على هذا، وهو قوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً﴾ أي إلى الجهاد.

وقوله: ﴿إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ﴾ يحتمل أن يكون المراد الرجوع من السفر كما فهمه الأكثر، وأن يكون المراد الرجوع إليهم في الأحكام والحوادث، وهو أولى؛ لعمومه.

ولنا[١] ﴿فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾[٢] أوجب التبيّن[٣] عند إخبار الفاسق، وقد اجتمع فيه وصفان: ذاتي، وهو كونه خبر واحد، وعرضي مفارق، وهو كونه خبر فاسق. والمقتضي للتبيّن هو الثاني؛ للمناسبة والاقتران؛ فإنّ الفسق تناسب التبيّن وعدم القبول. وحينئذٍ نمنع كون الأوّل صالحاً للعلّيّة، وإلّا لوجب استناد الحكم إليه؛ لحصوله قبل حصول العرضي، فيحصل الحكم به قبل حصول العرضي، وذلك يمنع من التعليل به، لاستحالة كون اللاحق علّة للسابق. فإذا أخبر العدل لم يجب التبيّن؛ لانتفاء علّته، فإمّا أن يجب الردّ، فيكون أسوأ حالاً من الفاسق، فتعيّن القبول.

ويشكل بمنع الحصر؛ إذ انتفاء وجوب التبيّن غير ملزوم لأحد الوجوبين ـ أعني وجوب الردّ ووجوب القبول ـ بل قد يجامع جواز القبول، وجواز التبيّن.

ثمّ إنّ ذلك معارض بخبر المجهول؛ فإنّه غير مقبول عند الأكثر مع اقتضاء ما ذكرتموه من الدليل قبوله.

ويشكل بأنّ انتفاء الفسق ـ الذي هو شرط عدم التبيّن ـ لا يُعلم حصوله في غير المعصوم؛ لأنّ غيره مشكوك في عدالته التي هي شرط القبول، وعدم التبيّن عند ذلك، والشكّ في الشرط شكّ في المشروط.

وربما قرّر الدليل بأنّه لو كان كون خبر الواحد واحداً صالحاً لعلّة التبيّن لما علّل

---

١. عطف على «لنا» الذي تقدّم في ص ٥٥١.

٢. الحجرات (٤٩): ٦.

٣. في «ن» هنا وفي الموارد المتعدّدة التي تأتي بعيد هذا: «التثبّت» بدل «التبيّن».

الله تعالى التبيّن في الفسق؛ لأنّ كون الواحد واحداً صفة ذاتيّة، وكونه فاسقاً صفة عرضيّة مفارقة. ولا يعلّل بالعرض المفارق مع وجود الذاتي؛ فإنّه لا يقال: الميّت لا يكتب؛ لعدم الدواة والقلم عنده، لأنّ الموت الذي هو صفة ذاتيّة صالح للتعليل به. ولأنّه عليه السلام كان يبعث رسله إلى القبائل لتعليم الأحكام الشرعيّة، مع أنّهم لم يكونوا عدد التواتر.

وأورد أبو الحسين جواز كون إنفاذ الرسل للفتوى، ويؤيّده أنّ العوامّ والجهّال فيهم أكثر من المجتهدين بأضعاف كثيرة، فاحتياجهم إلى المفتي أشدّ من احتياجهم إلى الراوي، ومهما لم يبطل هذا الاحتمال لا يتمّ الدليل[1].

ويشكل بأنّ هذا الاحتمال يوجب كون كلّ واحد من المرسلين فقيهاً بالغاً رتبة الفتوى، والمعلوم خلافه، ولإجماع الصحابة، كنقض أبي بكر قضاءه لمّا أخبره بلال بنقيضه عن رسول الله ﷺ[2].

ولمّا جعل عمر في الأصابع نصف الدية، وجعل في الخنصر ستّة أبعرة، وفي البنصر تسعة، وفي كلّ من السبّابة والوسطى عشرة، وفي الإبهام خمسة عشر، روي له أنّ في كتاب عمرو بن حزم: أنّ في كلّ إصبع عشرة أبعرة رجع عن رأيه[3].

وقال عمر في الجنين: رحم الله امرئً سمع من رسول الله في الجنين شيئاً، فقام إليه حمّاد بن مالك فأخبره أنّ رسول الله ﷺ قضى فيه بغرّة، فرجع إليه، وقال: لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغيره[4].

وكان عمر يرى أنّ المرأة لا ترث من دية زوجها، فأخبره الضحّاك أنّ

---

١. المعتمد، ج ٢، ص ١٢٠ و ١٢١؛ ونقله عنه الرازي في المحصول، ج ٤، ص ٣٦٦.

٢. لم نعثر على القضيّة المشار إليها في الجوامع الحديثيّة. نعم، حكاه الرازي في المحصول، ج ٤، ص ٣٦٩؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٣، ص ٣٩٧.

٣. المحلّى، ابن حزم، ج ١٠، ص ٤٣٧، ح ٢٠٢٨؛ السنن الكبرى، البيهقي، ج ٨، ص ١٦٣، ح ١٦٢٨٦؛ وراجع الموطّأ، ج ٢، ص ٢٠١، ح ١؛ والمغني المطبوع مع الشرح الكبير، ج ٩، ص ٦٣٢، المسألة ٦٩٥١.

٤. لحديث قضاء رسول الله ﷺ راجع سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ٨٨٢، ح ٢٦٤١؛ سنن النسائي، ج ٨، ص ٤٨، ح ٤٨٢٦؛ ولقول عمر راجع المحصول، ج ٤، ص ٣٧٠؛ والإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٢٩٧.

رسول الله ﷺ كتب إليه أن يورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها، فرجع إليه[1].

وقال في المجوس: ما أدري ما أصنع بهم؟ فقال عبد الرحمن بن عوف: أُشهد أنّي سمعت من رسول الله ﷺ يقول: «سنّوا بهم سنّة أهل الكتاب»[2]، فأخذ منهم الجزية، وأقرّهم على دينهم.

ورجع عثمان إلى خبر فُريعة بنت مالك أُخت أبي سعيد الخدري لمّا قالت: جئت رسول الله ﷺ أستأذنه بعد وفاة زوجي في موضع العدّة، فقال ﷺ: «امكثي في بيتك حتّى تنقضي عدّتك» ولم ينكر عليها الخروج للاستفتاء، فأخذ عثمان بقولها في الحال في أنّ المتوفّى عنها تعتدّ في منزل الزوج، ولا تخرج ليلاً، وتخرج نهاراً إذا لم يكن لها من يقوم بأحوالها[3].

ورجع أكثر الصحابة إلى قول عائشة في الغسل من التقاء الختانين[4].

وهذه الأخبار قطرة من بحر من غير إنكار منهم فكان إجماعاً.

ويشكل بأنّ هذه الروايات أخبار آحاد، فيتوقّف العلم بتحقّق الإجماع على قبولها، فلو استفيد قبولها من ذلك الإجماع لزم الدور، ولأنّه يتضمّن دفع ضرر مظنون لحصول ظنّ أنّه وجد من رسول الله ﷺ مدلول الخبر عند إخبار العدل، ويعلم أنّ مخالفة الرسول ﷺ سبب لاستحقاق العقاب، فيحصل من ذلك الظنّ، وذلك العلم الظنّ بأنّ تارك ذلك الأمر مستحقّ للعقاب، فالعمل به مقتضٍ لدفع الضرر المظنون.

وأمّا الثاني؛ فلأنّ دفع الضرر المظنون واجب بالضرورة، ولأنّه لا يمكن العمل بالمرجوح خاصّةً مع إمكان العمل بالراجح؛ لاستحالة ترجيح المرجوح على

---

١. سنن أبي داود، ج ٣، ص ١٢٩ ـ ١٣٠، ح ٢٩٢٧؛ وراجع المصنّف، الصنعاني، ج ٩، ص ٣٩٧ ـ ٣٩٨، ح ١٧٧٦٤.

٢. المصنّف، الصنعاني، ج ٦، ص ٦٨ ـ ٦٩، ح ١٠٠٢٥؛ السنن الكبرى، البيهقي، ج ٩، ص ٣١٩، ح ١٨٦٥٤.

٣. الموطّأ، ج ١، ص ٤٠٠، ح ٧٦؛ سنن أبي داود، ج ٢، ص ٢٩١، ح ٢٣٠٠؛ المستدرك على الصحيحين، ج ٢، ص ٥٧٤، ح ٢٨٨٧.

٤. الموطّأ، ج ١، ص ٤٩، ح ٦٦ ـ ٦٨؛ سنن ابن ماجة، ج ١، ص ١٩٩، ح ٦٠٨.

الراجح، وهو المطلوب.

احتجّ المانعون بأنّ خبر الواحد لا يجوز العمل به في الأُصول كمعرفة الله تعالى، فكذا في الفروع قياساً، وللنهي عن اتّباع الظنّ في الآيات[1].

وأُجيب بالفرق؛ فإنّ المطلوب من الأُصول العلم، وخبر الواحد لا يفيده، وأمّا الفروع فالمطلوب منها أحد الأمرين: إمّا العلم أو الظنّ، وخبر الواحد مفيد للظنّ قطعاً، والنهي عن اتّباع الظنّ ليس عامّاً؛ لوجوب العمل به في الفتاوى، والشهادات، وإخبار القبلة، والطهارة، والأُمور الدنيويّة إجماعاً.

ويشكل بأنّ عدم عموم النهي عن اتّباع الظنّ لا يستلزم جواز العمل به في صورة معيّنة، إلّا إذا علم أنّها غير مندرجة تحت المنهيّ عنه، والظنّ الحاصل من الأُمور المذكورة خارج عن المنهي عنه؛ لتحقّق الإجماع على جواز العمل به، فيبقى ما عداه في حيّز الاحتمال، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ ﴾[2] يوجب اجتناب الظنّ فيما لم يعلم بالدليل كونه غير آثم.

[البحث الثاني : يجب كون المخبر راجح الصدق]

قال :

البحث الثاني : يجب كون المخبر راجح الصدق عند السامع، وإنّما يحصل مع عقل الراوي، وبلوغه وإسلامه وعدالته وضبطه، وغلبة ذكره على نسيانه، فإنّ الصبيّ إن لم يكن مميّزاً فلا عبرة بقوله، وإن كان مميّزاً عرف عدم المؤاخذة على الكذب فلم ينزجر عنه، وتقبل روايته صبيّاً عند التحمّل، بالغاً عند الأداء؛ لوجود المقتضي للقبول وانتفاء المانع.

ولا تقبل رواية الكافر وإن علم من دينه التحرّز عن الكذب؛ لوجوب التبيّن عند خبر الفاسق.

---

١. النساء (٤): ١٥٧؛ الأنعام (٦): ١١٦ و ١٤٨؛ يونس (١٠): ٦٦؛ النجم (٥٣): ٢٣ و ٢٨.

٢. الحجرات (٤٩): ١٢.

والمخالف من المسلمين المبتدع إن كفّرناه فكذلك - وإن علم منه تحريم الكذب - خلافاً لأبي الحسين؛ لاندراجه تحت الآية، وعدم علمه لا يخرجه عن الاسم، ولأنّ قبول الرواية تنفيذ حكم على المسلمين، فلا يقبل، كالكافر الذي ليس من أهل القبلة.

احتجّ أبو الحسين بأنّ أصحاب الحديث قبلوا أخبار السلف، كالحسن البصري وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذهبهم، وإنكارهم على من يقول بقولهم.

والجواب: المنع من المقدّمتين، ومع التسليم فنمنع الإجماع عليه، وغيره ليس بحجّة.

والمخالف غير الكافر لا تقبل روايته أيضاً؛ لاندراجه تحت اسم الفاسق.

[تهذيب الوصول، ص ٢٣٠ ـ ٢٣٢]

أقول: شروط المخبر رجحان صدقه على كذبه، فالمجنون لا يقبل؛ لعجزه عن الضبط والاحتراز من الخلل، ولا يحصل الظنّ بخبره.

ولا الصبيّ؛ لأنّ الفاسق يخاف الله تعالى من إقدامه على الكذب، والصبيّ ليس كذا.

أمّا التحمّل في الصبا المؤدّي بالغاً فالأكثر على سماعه؛ لوجود المقتضي، وانتفاء المانع.

ولا فرق في الكافر بين القبلي وغيره[1].

أمّا الثاني؛ فللإجماع، سواء كان من مذهبه تحريم الكذب أو لم يكن، وإن كان أبو حنيفة يقبل شهادته[2] فقد صرّح بعدم قبول روايته[3]، ولأنّه فاسق؛ لقوله تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ ﴾[4].

---

١. أي من أهل غير القبلة، كاليهود والنصارى، أو منهم، كالمجسّمة والخوارج والغلاة.

٢. راجع بدائع الصنائع، ج ٦، ص ٤٠٤.

٣. راجع المبسوط، السرخسي، ج ١٦، ص ١٦٠.

٤. المائدة (٥): ٤٧.

وأمّا الأوّل، فقال القاضيان: لا يقبل مطلقاً[1]. وفصّل أبو الحسين بتحريم الكذب وعدمه[2].

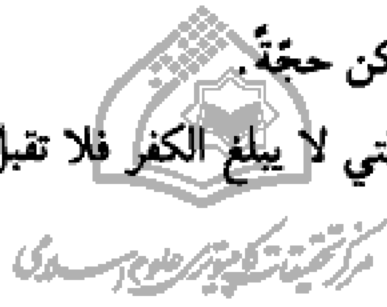
لنا دخوله تحت الآيتين[3]؛ لأنّه فاسق، حيث لم يحكم بما أنزل الله، والفسق موجب للتبيّن، وعدم علمه بكفره لا يخرجه عن اسم الفسق، وليس عذراً؛ لأنّه ضمّ جهلاً إلى كفر، ولأنّه كالكافر الذي ليس من أهل القبلة. فلا يقبل؛ لاشتراكهما في مطلق الكفر.

قال أبو الحسين: قبلوا رواية من كفّروه[4].

وأُجيب بمنع قبولهم أخبارهم، ومنع علم مذهبهم واعتقادهم كفر من يقول به.

سلّمنا المقدّمتين، لكن إن كان مجموع أصحاب الحديث منعناه، وكيف؟ وهو في محلّ الخلاف.

وإن كان المراد البعض لم يكن حجّة.



وأمّا المخالف في العقائد التي لا يبلغ الكفر فلا تقبل روايته عندنا؛ لاندراجه تحت اسم الفاسق.

[البحث الثالث في عدالة المخبر]

قال:

البحث الثالث: في العدالة. إنّما تقبل رواية العدل؛ لأنّ إيجاب التبيّن عقيب الفسق يقتضيه، والعدالة كيفيّة نفسانيّة راسخة تبعث على ملازمة التقوى والمروّة، ويقدح فيها فعل الكبيرة والإصرار على الصغيرة، وتعود بالتوبة، ولا تقدح فيها الصغيرة نادراً، وإنّما تحصل المعرفة بها بالاختبار الحاصل من الصحبة المتكرّرة المتأكّدة أو

---

١. نقله عنهما الرازي في المحصول، ج ٤، ص ٣٩٦؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٣٠٥ـ ٣٠٦؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٤١٧.

٢. المعتمد، ج ٢، ص ١٣٥.

٣. والمراد من الآيتين الآية ٤٧ من المائدة (٥)؛ والآية ٦ من الحجرات (٤٩).

٤. المعتمد، ج ٢، ص ١٣٥.

التزكية من العدل.

والفاسق إذا لم يعلم كونه فاسقاً، فإن كان فسقه مقطوعاً به لم تقبل روايته.

وفي المظنون كذلك على الأقوى، وإن علم رُدّت روايته إجماعاً.

وهل تقبل رواية المجهول؟ الأقوى المنع؛ لأنّ المقتضي لنفي العمل بخبر الواحد - وهو الظنّ - ثابت، تُرك العمل به في العدل؛ لقوّة الظنّ. ولأنّ عدم الفسق شرط قبول الرواية، ومع الجهل بالشرط يتحقّق الجهل بالمشروط. ولأنّ الصحابة ردّوا روايته.

احتجّ أبو حنيفة بقبول قوله في تذكية اللحم، وطهارة الماء، ورقّ الجارية، ولأنّ الفسق شرط التبيّن فإذا لم يعلم الوصف لم يجب التبيّن.

والجواب: لا يلزم من قبول الرواية في هذه الأشياء الناقصة مع جهالة الراوي قبولها في المناصب الجليلة. والفسق لمّا كان علّة التبيّن وجب العلم بنفيه حتّى يعلم انتفاء وجوب التبيّن. [تهذيب الوصول، ص ٢٣٢ - ٢٣٣]



أقول: العدالة كيفيّة راسخة في النفس، تبعث على ملازمة التقوى والمروّة جميعاً، بحيث تسكن النفس بصدق المخبر، ويعتبر فيها اجتناب الكبائر، وعدم الإصرار على الصغائر، واجتناب بعض الصغائر المؤدّية بدناءة النفس، كالتطفيف في الحبّة، وسرقة باقة بقل، وبعض المباحات القادحة في المروّة، كالأكل في الطرق، ومصاحبة الأراذل، والإفراط في المزاح.

والضابط أنّ كلّ ما لا يؤمن معه من الإقدام على الكذب يعتبر اجتنابه في العدالة، ويعود بالتوبة.

وقيل: الكبيرة ما توعّد الله تعالى عليها بخصوصها[1]. فقيل: تسع: الشرك بالله، وقتل النفس، وقذف المحصنات، والزنى، والفرار من الزحف، والسحر، وأكل مال اليتيم، وعقوق الوالدين المسلمين، والإلحاد في بيت الله أي الظلم فيه. روى ذلك

---

١. من القائلين به الشيخ على ما نسبه إليه فخر المحقّقين في إيضاح الفوائد، ج ٤، ص ٤٢٢.

ابن عمر عن النبيّ ﷺ[١]، ورواه أبو هريرة عن النبيّ ﷺ، وزاد عليه: أكل الربا[٢].

وروي عن عليّ ﷺ زيادة على ذلك: شرب الخمر، والسرقة[٣].

ولمّا كانت العدالة كامنةً لم يكن طريق إلى معرفتها، إلّا بظواهر الأفعال الدالّة عليها، فهي إذن تحصل من الاختبار الحاصل من الممازجة المؤكّدة، والصحبة المتكرّرة خلوةً وجلوةً. ومن تزكية العدل المختبر.

وقوله: «إنّما يقبل»، يفيد الحصر؛ ودليله الآية[٤]، لكن دلالتها على وجوب قبول العدل بالفحوى، وعلى عدم قبول الفاسق بالصريح.

والفاسق إن علم فسقه ردّ إجماعاً، سواء علمنا فسقه أو ظننّاه، وإن لم يعلم بفسق نفسه، فإن كان فسقه مقطوعاً لم تقبل روايته، وكذا الأقوى في المظنون؛ لدخولهما تحت «الفاسق» ولأنّه ضمّ إلى فسقه جهلاً، وهو فسق آخر، وإذا كان أحد الفسقين كافياً في وجوب التبيّن، فمجموعهما أولى.

وزعم الرازي الاتّفاق على قبول روايته[٥]، وكلام الآمدي يؤذن بالخلاف[٦]، وقطع الشافعي بقبول مقطوع الفسق، قال: أقبل رواية أهل الأهواء إلّا الخطّابيّة من الرافضة؛ لأنّهم يشهدون بالزور لموافقيهم[٧].

وخالف فيه القاضي أبو بكر[٨] قال الشافعي أقبل شهادة الحنفي، وأحدّه في النبيذ[٩].

---

١. راجع السنن الكبرى، البيهقي، ج ١٠، ص ٣١٣ ـ ٣١٤، ح ٢٠٧٥٢؛ تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج ١، ص ٤٨١، ذيل الآية ٣١ من النساء (٤).

٢. راجع تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج ١، ص ٤٨١، ذيل الآية ٣١ من النساء (٤).

٣. لم نعثر عليه في المصادر الحديثيّة. نعم، ذكره الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٣٠٩؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٤٢٨.

٤. الحجرات (٤٩): ٦.

٥. المحصول، ج ٤، ص ٣٩٩.

٦. الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٣١٤.

٧ و ٨. نقله عنه الغزالي في المستصفى، ج ١، ص ٣٠٠؛ والرازي في المحصول، ج ٤، ص ٤٠٠.

٩. نقله عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٣١٤؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٣٥٤.

قال الرازي: ظنّ صدقه راجح، والعمل بالظنّ واجب، والمعارض المجمع عليه منتفٍ[١].

والجواب بمنع وجوب العمل بالظنّ مطلقاً، خصوصاً مع تحقّق المانع من القبول، وهو الفسق. وأمّا المجهول حاله في العدالة إذا علم إسلامه فردّه أصحابنا والشافعي[٢] خلافاً لأبي حنيفة[٣].

لنا: أنّ الدليل ينفي العمل بخبر الواحد؛ لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴾[٤]. خولف في معروف العدالة؛ لقوّة الظنّ. فبقي المجهول على الأصل، ولأنّ عدم الفسق شرط قبول الرواية، والجهل بالشرط ملزوم للجهل بالمشروط، ولإجماع الصحابة على ردّ خبر المجهول؛ فإنّ عليّاً عليه السلام ردّ خبر الأشجعي في المفوّضة[٥]، وكان يحلف الرواة[٦].

وردّ عمر خبر فاطمة بنت قيس، فقال: كيف أقبل قول امرأة لا ندري صدقت أم كذبت؟[٧]

وردّ عمر أيضاً خبر أبي موسى الأشعري في الاستئذان؛ لأنّه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فلينصرف»، مع خبرٍ رواه أبو سعيد الخدري[٨].

احتجّ أبو حنيفة بإجماع المسلمين على قبول قول المسلم في تذكية اللحم،

---

١. المحصول، ج ٤، ص ٤٠١.

٢ و ٣. نقله عنه الرازي في المحصول، ج ٤، ص ٤٠٢؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٣١٠.

٤. يونس (١٠): ٣٦؛ النجم (٥٣): ٢٨.

٥. لم نعثر على ردّ عليّ عليه السلام خبرَ الأشجعي. نعم، حكاه العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٤٢٣ ـ ٤٢٤. وراجع الرواية في مسند أحمد، ج ٢، ص ٢٦، ح ٤٢٦٤؛ وسنن ابن ماجة، ج ١، ص ٦٠٩، ح ١٨٩١؛ وسنن النسائي، ج ٦، ص ١٩٩، ح ٣٥٢١.

٦. مسند أحمد، ج ١، ص ١٨، ح ٥٧؛ سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٤٤٦، ح ١٣٩٥.

٧. راجع المعتمد، ج ٢، ص ١٣٨ ـ ١٣٩.

٨. مسند أحمد، ج ٥، ص ٥٥٠، ح ١٩١١٤؛ صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٦٩٤، ح ٢١٥٣/٣٣.

وطهارة الماء، ورقّ الجارية، وكونه على طهارة، وجهة القبلة للأعمى[١]. وإن كان مجهولاً فيقبل في غيره، ولأنّ الأمر بالتبيّن معلّق على الفسق، مشروط به، والمعلّق على الشرط عدم عند عدمه، فما لم يعلم تحقّق الفسق لم يجب التبيّن.

والجواب: لا يلزم من القبول في هذه الأُمور الناقصة الجزئيّة قبوله في المناصب الجليلة والأُمور الكلّيّة، فإنّ الرواية تستلزم شرعاً عامّاً، ولعموم البلوى في تلك الجزئيّات، فاعتبار العدالة في المخبر بها حرج ومشقّة، فكان منفيّاً بـ﴿ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾[٢] بخلاف الرواية، ولأنّ قول الفاسق مقبول في كثير منها اتّفاقاً، مع عدم قبول روايته في شيء ما، والفسق لمّا كان علّةً لوجوب التبيّن وجب العلم بنفيه حتّى يعلم انتفاء وجود التبيّن الذي هو معلوله.

وقبل العلم بنفي الفسق لا يكون انتفاء وجوب التبيّن معلوماً.

ويشكل بأنّ التبيّن إنّما يجب عند ظهور الفسق، لا عند احتماله. وإلّا لوجب التبيّن عند إخبار العدل الذي ليس بمعصوم؛ لتحقّق احتمال فسقه في نفس الأمر، وفسق المجهول حاله المعلوم إسلامه ليس ظاهراً، بل الظاهر عدالته؛ لأنّ اعتقاده دين الإسلام ممّا يزجره عن الفسق غالباً.

وأمّا شرط الضبط فهو من أعظم الشرائط؛ فإنّ غير الضابط يسهو عن البعض، ويكون ممّا يتمّ به فائدة ذلك الكلام، أو يتغيّر به المعنى فلا يحصل الغرض من الخبريّة، فلا يحصل الظنّ الغالب، بل ولا الظنّ المطلق بصدقه.

وكذا غلبة ذكره على نسيانه، فلو غلب عليه النسيان والذهول والسهو والغفول لم يقبل؛ لما قلناه.

والفرق بينهما أنّ غير الضابط لا يحصّل الحديث عند سماعه، والذي يغلب ذكره على نسيانه أو يساويه إنّما حفظه عند سماعه ثمّ نسي.

---

١. حكاه بقولٍ مطلق الرازي في المحصول، ج ٤، ص ٤٠٦؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٤٣٦. ولم يصرّحا بأبي حنيفة.

٢. الحجّ (٢٢): ٧٨.

[البحث الرابع في الجرح والتعديل]

قال :

البحث الرابع في الجرح والتعديل .

يشترط العدد في المزكّي والجارح في الشهادة دون الرواية ؛ لأنّ شرط الشيء لا يزيد على أصله ، كالإحصان يثبت بشاهدين والزنى بأربعة .

ثمّ المزكّي إن كان عالماً بأسباب الجرح والتعديل اكتفي بالإطلاق فيهما منه ، وإلّا وجب استفساره فيهما .

ويشترط كون المزكّي والجارح عدلاً ، وإذا تعارض الجرح والتعديل قدّم الجرح إن أمكن الجمع ، وإلّا فالترجيح إن حصل أو الوقف . وأعلى مراتب التزكية الحكم بشهادته .

ثمّ قول المزكّي : « هو عدل ؛ لأنّي عرفت منه كذا وكذا » أو يطلق مع علمه بالشرائط ، أو الرواية عنه إن عرف أنّه لا يروي إلّا عن عدل ، وإلّا فلا ، أو العمل بروايته إن عرف استناد العمل إليها ، ولا يحصل الجرح بترك الحكم بالشهادة ؛ لاختصاصها ـ بعد الاشتراك مع الرواية في العقل والبلوغ والإسلام والعدالة ـ بالحرّيّة والذكورة والبصر والعدد ، وانتفاء العداوة والصداقة ، وإن لم يكن بعضها عامّاً .

[تهذيب الوصول، ص ٢٣٤]

أقول : هذه مسائل من أحكام الجرح والتزكية :

الأُولى : يشترط بعضهم العدد في المزكّي والجارح في الرواية والشهادة[١] ؛ عملاً بالاحتياط ، ولأنّهما شهادة فلا بدّ من الاثنين ، كسائر الشهادات .

وأُجيب بأنّه ضدّ الاحتياط ؛ لما فيه من تضييع أحكام الله تعالى ، ويعارض

١. حكى هذا الشرط الغزالي في المستصفى، ج ١، ص ٣٠٣؛ والرازي في المحصول، ج ٤، ص ٤٠٨؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٣١٦.

الثاني بأنّها إخبار، فلا يعتبر فيها العدد، كأصل الرواية[١].

وقال القاضي أبو بكر:

لا يعتبر فيهما، غير أنّ الأحوط اعتباره في الشهادة؛ لأنّ التزكية نوع إخبار، فكان قول الواحد فيها مقبولاً، كسائر الحقوق[٢].

والجواب: المنع من ذلك.

واعتبره آخرون في الشهادة دون الرواية[٣]، وهو الأظهر. أمّا اعتباره في الشهادة؛ فللاحتياط، حتّى أنّ بعضهم ذهب إلى أنّ مزكّي شهود الزنى يشترط كونهم أربعة[٤]، ولأنّ الظنّ الحاصل بها يجب العمل به اتّفاقاً، والظنّ الحاصل بالواحد ليس كذلك؛ لفقد ما يدلّ على تسويغه، مع قيام ما يدلّ على أنّ بعض الظنّ إثم، وذلك البعض غير معيّن، فجاز كون ما يحصل بتزكية الواحد أو جرحه منه.

وأمّا عدم اعتباره في الرواية؛ فلأنّ العدالة شرط لقبول الرواية التي يقبل فيها الواحد، فتكون أولى بقبول الواحد فيها؛ لأنّ طريق ثبوت الأصل أقوى من طريق ثبوت شرطه، كما في الإحصان الذي هو شرط تأثير الزنى في الرجم، فإنّه يثبت بشاهدين، والأصل ـ أعني الزنى ـ لا يثبت إلّا بالأربعة.

إذا تقرّر هذا، فاعلم أنّه يقبل تزكية العبد والمرأة، كما يقبل روايتهما.

الثاني: اختلفوا في أنّه هل يجب ذكر السبب في التعديل والجرح؟ فذهب الشافعي إلى اعتباره في الثاني دون الأوّل[٥]؛ لاختلاف المذاهب في الأحكام الشرعيّة، فربما جرح بما ليس جارحاً، وعكس آخرون، فأوجبوا ذكر السبب في العدالة دون الجرح؛ لأنّ مطلق الجرح كافٍ في إبطال الثقة برواية المجروح

١. راجع الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٣١٦.
٢. حكاه عنه الغزالي في المستصفى، ج ١، ص ٣٠٣؛ والرازي في المحصول، ج ٤، ص ٤٠٨.
٣. حكاه الرازي في المحصول، ج ٤، ص ٤٠٨؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٣١٦.
٤. راجع المعتمد، ج ٢، ص ١٣٨.
٥. حكاه عنه الغزالي في المستصفى، ج ١، ص ٣٠٤؛ والرازي في المحصول، ج ٤، ص ٤٠٩؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٣١٧.

وشهادته، وليس مطلق التعديل كذلك، لتسارع الناس إلى البناء على الظاهر فيها، فلا بدّ من ذكر السبب.

وقال آخرون:

هو معتبر فيهما؛ أخذاً بمجامع كلام الفريقين، ولأنّه لولاه لكنّا قد أثبتنا العدالة أو الجرح مع الشكّ؛ لجواز توهّم الشاهد المعدّل والجارح.

والجواب نمنع الشكّ مع العدل العارف بالخلاف.

وقال القاضي أبو بكر:

لا يجب ذكر السبب فيهما؛ لأنّه إن لم يكن من أُولي البصائر بهذا الشأن لم يصلح للتزكية، وإن كان لم يكن للسؤال والاستفسار معنى[1].

وهذا حقّ إن كان مذهبه موافقاً لمذهب الحاكم أو المجتهد، وإلّا وجب الاستفسار؛ لجواز جرحه بما لا يوجب الجرح عند الحاكم، كما لو قال الشافعي: هو فاسق، بناءً منه على أنّه شرب النبيذ مع كون الحاكم حنفيّاً، أو قال الحنفي: هو عدل، مع علمه بشربه النبيذ، وكون الحاكم شافعيّاً، وهو مذهب الجويني، أعني التفصيل بالعلم بالخلاف وعدمه.

الثالث: إذا تعارض الجرح والتعديل، بأن يقول أحد العدلين: هو عدل، ويقول الآخر: هو فاسق، فإن أمكن الجمع بأن يكون الجارح مطّلعاً من أحواله على ما لم يطّلع عليه المعدّل قدّم الجرح، وإن لم يمكن كما لو جرحه أحدهما بأمر صرّح الآخر ـ أعني العدل ـ بنفيه وجب الترجيح، فإن كان أحدهما أتقى وأورع أو أشدّ ضبطاً أو اختصّ بغير ذلك ممّا يوجب ترجيح خبره عمل على الراجح وأُلغي المرجوح، وإلّا وجب الوقف.

الرابع: للتزكية مراتب أربعة:

أحدها: أن يحكم بشهادته؛ لأنّ كلّ ما يعتبر في قبول الرواية من البلوغ والعقل

---

١. نقله عنه الرازي في المحصول، ج ٤، ص ٤١٠؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٣١٧؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٣٥٧.

والإيمان والعدالة والضبط فهو معتبر في الشهادة، وقد يعتبر في الشهادة أُمور أُخر، كالحرّيّة والذكورة والبصر.

الثانية : أن يقول : «هو عدل؛ لأنّي عرفت منه كذا وكذا»، ولو لم يذكر السبب وكان عارفاً بشروط العدالة وأسبابها كفى على ما تقدّم، إلّا أنّه يكون أخفض من ذكر السبب.

الثالثة : أن يروى عنه خبراً وقد اختلف في أنّه هل يكون ذلك تعديلاً، أم لا؟ والحقّ أنّه إذا عرف أنّه لا يروي إلّا عن الثقات، إمّا من عادته، أو تصريح قوله كان تعديلاً، وإلّا فلا؛ لأنّ عادة كثير من السلف الرواية عن العدل وغيره.

الرابعة : أن يعمل بروايته ـ أي بالحكم الذي تضمّنه روايته ـ إذا علم أنّه إنّما عمل بالحكم المذكور للرواية المذكورة، وإنّما كان ذلك تعديلاً؛ لأنّه لو لم يكن عدلاً عنده لكان هو فاسقاً.

هذا إن قلنا بالمنع من العمل برواية المجهول حاله، أمّا لو جوّزناه لم يكن تعديلاً. (ولو احتمل استناده ذلك إلى الاحتياط ورواية أُخرى لم تكن تعديلاً)[1].

الخامس : ترك الحكم بشهادته ليس جرحاً بما يوجب ردّ الرواية؛ لاشتراك الشهادة والرواية في اعتبار الشرائط الأربعة : البلوغ والعقل والإسلام والعدالة، وتختصّ الشهادة باعتبار أُمور ستّة غير معتبرة في الرواية، وهي : الحرّيّة والذكورة والبصر والعدد وانتفاء العداوة والصداقة؛ للاتّفاق على قبول رواية العبد، والمرأة، والعدوّ عن عدوّه وغيره، والصديق عن صديقه وغيره.

وأمّا البصر فليس شرطاً للرواية؛ لأنّ الصحابة رووا عن زوجات النبيّ ﷺ أخباراً كثيرةً وهم في حقّهن كالضرير؛ لتحريم نظرهم إليهنّ، وحينئذٍ لا يكون ترك الحكم بالشهادة ملزوماً لعدم قبول الرواية؛ لجواز استناده إلى فقد أحد الأُمور الستّة المعتبرة في الشهادة خاصّةً مع تحقّق الأُمور الأربعة المعتبرة فيها، وفي الرواية جميعاً.

١. ما بين القوسين زيادة أضفناها من «ن».

واعلم أنّ كون كلّ واحد من الأُمور الستّة المذكورة شرطاً لقبول الشهادة ليس عامّاً ـ أي في كلّ شهادة ـ إلّا الحرّيّة عند من يردّ شهادة العبد مطلقاً . وأمّا عند من يرى قبول شهادته على غير مولاه دونه ، أو بالعكس فلا يكون عنده شرطاً في مطلق الشهادة .

وأمّا الذكورة فليست شرطاً فيما يقبل فيه شهادة النساء ، كعيوبهنّ ، وفي ميراث المستهلّ وغير ذلك .

وأمّا البصر فليس شرطاً في الشهادة بما لا يفتقر العلم به إلى المشاهدة ، كالعقود والإيقاعات .

والعدد غير معتبر عند بعض الفقهاء في الشهادة بهلال رمضان[١] .

وانتفاء العداوة غير شرط في الشهادة للعدوّ وغيره ، ولا في الشهادة على غيره .

وانتفاء الصداقة ليست شرطاً في الشهادة على الصديق وغيره ولغيره ، ولا في الشهادة له عند الأكثر .



[البحث الخامس في ما عُدّ شرطاً وليس كذلك]

قال :

البحث الخامس : فيما عُدّ شرطاً وليس كذلك .

لا يشترط في الرواية تعدّد الراوي ، فيقبل الواحد وإن لم يعتضد بظاهر أو عمل بعض الصحابة أو اجتهاد أو انتشار . وإن كان في الزنى ؛ لعمل الصحابة بالواحد من دون ذلك ، ولدلالة عموم قوله تعالى : ﴿ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ ﴾ عليه .

ولا يشترط تصديق الأصل رواية الفرع .

نعم ، يشترط عدم التكذيب ، وبينهما واسطة ، ولا يشترط فقه الراوي وإن خالفت روايته القياس ، خلافاً لأبي حنيفة ؛ للعموم ، ولأنّ الحجّة في قول الرسول ﷺ ، ولقوله ﷺ : « نضّر الله » ، ولا علمه بالعربيّة ، ولا بمعنى الخبر ؛ لأنّ الحجّة في

---

١ . راجع الحاوي الكبير ، ج ٣ ، ص ٤١٢ ؛ المغني والشرح الكبير ، ج ٣ ، ص ٩٦ ، المسألة ٢١٠٦ .

قوله ﷺ ، ولا تعدّد روايته ، فلو روى خبراً واحداً قُبل ، وإن أكثر مع قلّة المخالطة ، فإن أمكن ضبط مثله لذلك قُبل ، وإلّا فلا .

ولا يشترط اشتهار نسب الراوي ، بل تقبل روايته مع الشرائط وإن جهل نسبه ، ولو كان له اسمان ، وهو مجروح بأحدهما لم يقبل ؛ لإمكان أن يكون هو المجروح .

[تهذيب الوصول، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦]

أقول : هذه أُمور ذهب قوم إلى أنّها شروط لقبول رواية الراوي[١]، وليست كذلك :

فمنها : العدد ؛ قال أبو عليّ الجبّائي :

لا يقبل في الرواية إلّا عدلان. وأمّا رواية العدل الواحد فهي غير مقبولة ما لم يعضدها ظاهر، أو عمل بعض الصحابة، أو اجتهاد، أو يكون الحديث منتشراً فيهم[٢].

ونقل القاضي عبد الجبّار عنه أنّه لا يقبل في الزنى إلّا خبر أربعة كالشهادة عليه[٣].

والحقّ خلافه ؛ لأنّ الصحابة عملوا على خبر الواحد المجرّد عن الأُمور المذكورة، كما تقدّم، وإجماعهم حجّة ؛ لما مرّ.

لا يقال : عملوا في هذه بالاجتهاد. فنقول بمنعه ؛ لأنّهم تركوا الاجتهاد لأجل الأخبار ؛ فإنّهم كانوا لا يمنعون المخابرة حتّى روي لهم رافع بن خديج نهي النبيّ ﷺ عنها[٤]، ولأنّ قوله تعالى : ﴿ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ ﴾[٥] دالّ على قبول

---

١ . راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٤٣٨.

٢ و ٣ . نقله عنهما أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ٢، ص ١٣٨؛ والرازي في المحصول، ج ٤، ص ٤١٧؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٣٥٩.

٤ . مسند الإمام الشافعي، ج ٢، ص ١٣٦؛ وذكره أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع، ج ١، ص ٢٩٣ ـ ٢٩٤، الرقم ٢١٨.

٥ . الحجرات (٤٩) : ٦.

خبر الواحد العدل مطلقاً، كما سبق تقريره.

احتجّ الخصم بقياس الرواية على الشهادة، بل اعتبار العدد في الرواية أولى؛ لأنّها تتضمّن شرعاً عامّاً وحكماً كلّيّاً، بخلاف الشهادة، ولأنّ الدليل ينفي العمل بخبر الواحد؛ لقوله تعالى ﴿ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴾[1]، ترك العمل به في خبر العدلين؛ لقوّة الظنّ، ولاعتبار الشارع إيّاه في الشهادة، فيبقى في غيره على أصل المنع.

والجواب عن الأوّل: أنّه منقوض بالحرّيّة والذكورة وغيرهما من الأُمور المعتبرة في الشهادة دون الرواية.

وعن الثاني أنّ الله تعالى أمر بالتمسّك بخبر الواحد كما تقدّم، وحينئذٍ يكون التمسّك به معلوماً لا مظنوناً، فلا يندرج تحت النهي عن العمل بالظنّ.

ومنها: تصديق الأصل، وهو غير شرط في قبول رواية الفرع، خلافاً للحنفيّة، ولما نقل عن أحمد بأنّهم ردّوا رواية الفرع بالتكذيب، وبقول الأصل: لا أدري[2].

لنا: أنّ ربيعة بن عبد الرحمن روى عن سهيل بن أبي صالح، عن أبيه، عن أبي هريرة، أنّه قضى بالشاهد واليمين، ثمّ نسيه سهيل، فقال لربيعة: «لا أدري»، وكان يقول: حدّثني ربيعة عنّي.

قالوا لو جاز لجاز في الشهادة[3].

والجواب: الشهادة أضيق أمرها.

نعم، يشترط عدم تكذيبه الفرع.

وبين التصديق والتكذيب واسطة، وهي السكوت أو التشكيك.

أمّا الأوّل؛ فلوجود المقتضي للعمل بالرواية من دونه، وهو خبر العدل السالم عن معارضة تكذيب الأصل، فأشبه موت الأصل أو جنونه.

وأمّا الثاني؛ فلكون تكذيبه الفرع ملزوماً لكذب أحدهما، إمّا في التكذيب

---

١. النجم (٥٣): ٢٨.

٢. راجع شرح مختصر المنتهى، ج ٢، ص ٧١؛ ونهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٣، ص ٤٤٠.

٣. سنن أبي داود، ج ٣، ص ٣٠٩، ح ٣٦١٠؛ السنن الكبرى، البيهقي، ج ١٠، ص ٢٨٣، ح ٢٠٦٤٣ ـ ٢٠٦٤٤.

أو في الرواية، وذلك موجب لعدم قبولها.

ومنها : فقه الراوي، وليس شرطاً سواء وافقت روايته القياس أو خالفته، خلافاً لأبي حنيفة في الثاني[١]؛ لعموم الدليل الدالّ على قبول رواية العدل الفقيه، وغيره مع موافقة القياس ومخالفته، ولأنّ الحجّة إنّما هي في قول الرسول ﷺ، وحينئذٍ لا فرق بين كون ناقله فقيهاً أو غير فقيه، ولقوله ﷺ : «نضّر الله امرئً سمع مقالتي فوعاها ثمّ أدّاها كما سمعها، فربّ حامل فقه وليس بفقيه»[٢].

احتجّ المخالف بأنّ الدليل ينفي العمل بخبر الواحد[٣]، كما تقدّم، خالفناه فيما إذا كان الراوي فقيهاً؛ لأنّ الاعتماد على روايته أوثق، فيبقى في غيره على الأصل.

والجواب : ما مرّ من قيام الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد مطلقاً.

واحتجّ بأنّ الأصل عدم ورود الخبر على مخالفة القياس، والأصل انتفاء صدق الراوي، فإذا تعارضا تساقطا.

والجواب : هذا وارد في كلّ خبر، سواء كان الراوي فقيهاً أو لا.

ومنها : علم الراوي بالعربيّة ومعنى الخبر، وليس ذلك شرطاً؛ لأنّ الحجّة إنّما هي قول الرسول ﷺ، لا في قول الراوي. والأعجمي، وجاهل معنى الخبر يمكنهما حفظ لفظ الرسول ﷺ، كما يتمكّنان من حفظ القرآن العزيز.

ومنها : تعدّد الرواية، وليس ذلك شرطاً، فلو لم يرو إلّا خبراً واحداً قُبل؛ لعموم الدليل الدالّ على قبول خبر الواحد العدل، أمّا لو كثر من الحديث مع قلّة مخالطته أهله فإن كان بحيث يضبط مثله ما رواه في مثل زمانه ومخالطته أرباب الحديث قبلت روايته، وإلّا توجّه الطعن على كلّ رواياته.

---

١. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٤، ص ٤٢٢؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٢، ص ٣٦٠.

٢. الكافي، ج ١، ص ٤٠٣ ـ ٤٠٤، باب ما أمر النبيّ ﷺ بالنصيحة لأئمّة المسلمين، ح ١ و ٢؛ الخصال، ج ١، ص ١٤٩، ح ١٨٢؛ مسند أحمد، ج ٥، ص ٣٥، ح ١٦٢٩٦، و ص ٣٨، ح ١٦٣١٢ و ١٦٣١٣؛ سنن الدارمي، ج ١، ص ٧٥، باب الاقتداء بالعلماء؛ سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٨٤ ـ ٨٥، ح ٢٣٠ ـ ٢٣٢ مع الاختلاف في المصادر.

٣. ذكر هذا الاحتجاج الرازي في المحصول، ج ٤، ص ٤٢٢؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٤٤١.

ومنها : كون الراوي معروف النسب، وهو غير شرط، فتقبل روايته مع تحقّق شرائط القبول وإن كان نسبه مجهولاً؛ لشمول دليل وجوب قبول خبر الواحد العدل، معروف النسب ومجهوله. نعم، لو كان له اسمان وهو مجروح بأحدهما معدّل بالآخر لم تقبل روايته؛ لاحتمال كونه هو المجروح.

هذا إذا كان متردّداً بينهما، ولو كان بأحدهما أشهر من الآخر وهو معدّل بالأشهر قبل روايته؛ لحصول الظنّ بعدالته حينئذٍ.

وهذا إنّما يتأتّى إذا كان له مشارك في أحد الاسمين. ولو كانا مختصّين به أو علم أنّه مراد من كلّ منهما قدّم الجرح على التعديل أو تعارضا، كما تقدّم.

ولو كان له مشارك في الاسم الذي عُدِّل به ولم يعلم إرادته منه لم يثبت عدالته؛ لاحتمال كون العدل مشاركاً له دونه. ولو كان له مشاركاً في الاسم الذي جرح به خاصّةً لم يقدح في العدالة؛ لاحتمال كون المجروح مشاركه. ولو كان له مشارك فيهما كان مجهول العدالة والفسق مع تساوي نسبة الاسمين إليه وإلى مشاركه.

[البحث السادس في التعارض بينه وبين غيره]

قال :

البحث السادس في التعارض بينه وبين غيره.

الدليل القطعي العقلي إذا عارض الخبر، فإن قبل الخبر التأويل ـ وإن كان على أبعد الوجوه ـ حمل عليه، وإلّا ردّ.

وإن عارضه كتاب أو سنّة متواترة أو إجماع فكذلك، إلّا على جهة التخصيص لعموم الكتاب والسنّة، فإنّه جائز.

ولا امتناع في أن يكلّفنا الله تعالى العمل بالكتاب أو السنّة المتواترة أو الإجماع ما لم يرد خبر واحد يعارضها، إلّا أنّ هذا الاحتمال غير واقع إجماعاً. ولمّا لم يكن القياس عندنا حجّةً كان العمل بمضمون الخبر عند معارضة القياس متعيّناً.

نعم، قد يكون القياس منصوص العلّة، فالأقوى حينئذٍ قبوله، فيتعيّن الترجيح. فإن

كانت العلّة قطعيّة العلّيّة والثبوت فيهما قدّم ، وإن كان الأصل ثابتاً بذلك الخبر قُدّم الخبر ، وإذا عارضه فعل الرسول ﷺ ، وساوى حكمه حكمنا ، وتناوله الخبر ، وأمكن تخصيص أحدهما بالآخر خُصّ به ، وإلّا فالترجيح إن لم يمكن .

وعمل أكثر الأُمّة بخلاف مقتضاه لا يوجب ردّه ، لكنّه مرجّح . ولو خالف مذهب الراوي روايته لا يقدح ؛ لجواز استناده إلى ما ظنّه دليلاً وليس به . ولو اقتضى الخبر العلم وفي القطعيّة موافق له قُبل ، وإلّا رُدّ ؛ لجواز إسماع البعض ، والاقتصار بالقطعي للآخر ، أمّا مع عدم الموافقة فإنّه لمّا كان التكليف يتضمّن العلم وليس له صلاحيّة لزم تكليف ما لا يطاق ، وإن اقتضى العمل وجب قبوله وإن عمّت البلوى به ؛ لعموم الأدلّة ، ولثبوت أحكام القيء والرعاف والقهقهة به . وتعارض أبا حنيفة في قوله : لو كان صحيحاً لأسمعه عدد التواتر ؛ لئلّا ينقطع عمّن كلّف به بما لا تعمّ به البلوى .

[تهذيب الوصول ، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧]



أقول : لمّا ذكر شرائط قبول خبر الواحد الراجعة إلى حال الراوي ذكر ما يرجع إلى معنى الرواية منها ، وذلك أُمور :

منها : عدم المعارض .

واعلم أنّ المتعارضين هما اللذان لا يمكن الجمع بين مدلوليهما ، إمّا بأن يكون أحدهما ينفي ما أثبته الآخر من الحيثيّة التي أثبتها مطابقةً ، كما لو قال : صلِّ في الوقت الفلاني فرضاً . ثمّ قال : لا تصلِّ في ذلك الوقت فرضاً ، أو التزاماً ، كما لو قال : طف في ذلك الوقت ، أو : صلِّ فيه نفلاً .

إذا تقرّر هذا ، فاعلم أنّ الدليل القاطع المعارض بخبر الواحد إن كان عقليّاً ، فإمّا أن يقبل الخبر التأويل ـ ولو على أبعد الوجوه ـ أو لا ، فإن كان الأوّل أوّلناه ولم نحكم بردّه ، وإن كان الثاني قطعنا بكذبه ؛ لأنّ الدليل العقلي لا يحتمل النقيض ، فإذا كان خبر الواحد غير محتمل للنقيض في دلالته ، وهو محتمل للنقيض في متنه ـ لما عرفت من عدم إفادة خبر الواحد العلم ـ وجب القطع بوقوع ذلك المحتمل ،

وإلّا لزم الكذب على الشارع، وأنّه محال.

وإن كان سمعيّاً ـ وهو منحصر في الكتاب، والسنّة المتواترة، والإجماع ـ فقد قيل: إنّه غير ممتنع أن يقول الله تعالى: أمرتكم بالعمل بالكتاب والسنّة المتواترة والإجماع بشرط أن لا يرد خبر الواحد على مناقضته، وإن ورد فاعملوا بالخبر لا بهذه الدلالة القطعيّة، لكنّ الإجماع دلّ على نفي هذا المحتمل[1].

وفيه نظر؛ لأنّ ذلك يخرج الأدلّة المذكورة عن كونها قطعيّةً؛ لأنّ احتمال ورود الخبر الصادق على مناقضتها ثابت، اللهمّ إلّا أن يكون المراد بذلك كونها قطعيّةً في متنها، لا في دلالتها، وحينئذٍ إمّا أن لا يكون أحدهما قابلاً للتأويل، أو يكون، والأوّل يتعيّن فيه العمل بالقطعي، والقطع بكذب خبر الواحد، وإلّا لزم البداء. وأمّا الثاني فإن كان القابل للتأويل هو القطعي خاصّةً أُوّل ولم يردّ خبر الواحد؛ لأنّ فيه جمعاً بين الدليلين، كما تقدّم في باب التخصيص، وبالعكس يعمل بالقطعي، وكذا لو كان كلّ منهما قابلاً للتأويل؛ لأنّ كلّ واحد من الأدلّة القطعيّة لمّا ساوى خبر الواحد في كون دلالته قطعيّة، واختصّت هي بمزيد القوّة؛ من حيث إنّ متنها قطعي وجب تقديمها عليه.

ولو عارضه دليل ظنّي، فإن كان خبراً مثله كان الحكم فيه ما يأتي في باب التراجيح، وإن كان قياساً عمل بالخبر؛ لأنّ القياس ليس حجّةً عندنا مع عدم المعارض فكيف معه.

نعم، لو كان القياس منصوص العلّة كان حجّةً عند المصنّف (طاب ثراه) وموافقيه، وحينئذٍ إمّا أن يكون الخبر مقتضياً لتخصيص القياس أو بالعكس، أو منافياً بالكلّيّة.

فإن كان الأوّل وجب الجمع بينهما عند مجوّزي تخصيص العلّة، وعند غيرهم يجري مجرى ما لو تنافيا بالكلّيّة.

وإن كان الثاني جمع بينهما؛ لأنّ تخصيص عموم الكتاب والسنّة المتواترة

---

١. القائل هو الرازي في المحصول، ج ٤، ص ٤٢٨.

بالقياس المذكور جائز، فتخصيص خبر الواحد به أولى بالجواز.

وإن كان الثالث فإن كان أصل القياس ثابتاً بذلك الخبر عمل بالخبر، وقدّم على القياس اتّفاقاً.

وإن كان ثابتاً بغيره، فإن كانت مقدّمات القياس من ثبوت الحكم في الأصل وكونه معلّلاً بالوصف المخصوص، وثبوت ذلك الوصف في الفروع كلّها قطعيّة قدّم على الخبر؛ لأنّ الحكم الثابت بالقياس المذكور حينئذٍ قطعي، فلا يعارضه خبر الواحد المفيد للظنّ.

وإن كانت بأجمعها ظنّيّةً قدّم الخبر؛ لتساوي النصّ والخبر في إفادة الظنّ، لكنّ الظنّ في الخبر أقوى؛ لأنّ دلالته على الحكم بغير واسطة، ودلالة النصّ الدالّ على حكم الأصل بواسطة، ولقلّة[1] ما يتوقّف عليه من الظنون. والحقّ اعتبار الترجيح؛ لاحتمال توقّف الخبر على مقدّمات ظنّيّة زائدة على مقدّمات القياس.

وإن كان البعض قطعيّاً والبعض ظنّيّاً فقد ذهب أحمد[2] والشافعي[3] والكرخي[4] وجماعة من الفقهاء إلى أنّ خبر الواحد مقدّم على القياس[5]، وقال أصحاب مالك بالعكس[6]، وفصّل عيسى بن أبان فقال: إن كان الراوي عالماً ضابطاً غير متساهل فيما يرويه قدّم خبره، وإلّا فهو موضع اجتهاد[7].

وفصّل أبو الحسين بأنّ العلّة إن كانت منصوصةً بنصّ قاطع قدّم القياس؛ لأنّ النصّ على العلّة كالنصّ على الحكم، وهو مقطوع به، وخبر الواحد مظنون، وإن لم يكن مقطوعاً به، ولا حكمها في الأصل مقطوعاً به قدّم الخبر؛ لاستوائهما في إفادة الظنّ، واختصاص الخبر بدلالته على الحكم بصريحه، وإن كان حكمها ثابتاً

---

١. في «ن»: «لعلّة» بدل «لقلّة».

٢ ـ ٥. حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٣٤٥؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٤٤٦ ـ ٤٤٧.

٦. نقله عنه الرازي في المحصول، ج ٤، ص ٤٣٢؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٣٤٥.

٧. نقله عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٣٤٥؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٤٤٧.

قطعيّاً فهو موضع اجتهاد، وإن كانت مستنبطةً فحكم الأصل إن ثبت بخبر واحد قدّم الخبر، وإن ثبت بقاطع فهو موضع اجتهاد عنده[1]. وتوقّف القاضي أبو بكر[2].

ولو عارضه فعل الرسول عليه‌السلام بأن يروى أنّه عليه‌السلام فعل فعلاً ينافي مقتضى الخبر وكان الخبر متناولاً لنا أوّله، وثبت التأسّي به مطلقاً، أو في تلك الواقعة، فإن أمكن تخصيص أحدهما بالآخر خصّ مطلقاً، وإن لم يمكن، فإن كان أحدهما متواتراً والآخر آحاداً قدّم المتواتر؛ لكونه قطعيّاً، وإن لم يتفاوتا في ذلك وجب الترجيح بينهما، والعمل بالراجح منهما إمّا في متنه، أو في دلالته على الحكم.

وإن لم يكن الخبر متناولاً له عليه‌السلام أو لم يثبت التأسّي به في مثل ذلك الفعل لم يتحقّق التعارض.

وعمل أكثر الأُمّة بخلاف مدلول الخبر لا يوجب ردّه؛ لأنّهم بعض الأُمّة، فلا يكون قولهم بمجرّده حجّةً.

نعم، ذلك معدود من المرجّحات؛ لمعارضه؛ بمعنى أنّه إن كان هناك خبر واحد دالّ على ما عمل عليه الأكثر لترجّح على الأوّل؛ لأنّ عدول الأكثر عن ذلك الخبر وعملهم بمقتضى متنافيه لا يكون غالباً، إلّا لاطّلاعهم على ما يوجب ذلك من المرجّحات.

أمّا لو كان مذهب الراوي منافياً لمدلول روايته فالحقّ أنّه لا يقدح فيها؛ لاحتمال استناده في مذهبه إلى ما ظنّه دليلاً، وليس به دلالة عليه، وقد تقدّم ذلك في باب التخصيص.

ولو كان خبر الواحد مقتضياً للعلم بشيء فإن كان التكليف به شاملاً لمن سمعه ومن لم يسمعه، وكان في الأدلّة القطعيّة ما يدلّ عليه جاز، ولم يقدح ذلك في الخبر؛ لاحتمال أن يكون عليه‌السلام قاله، واقتصر على سماع آحاد الناس، واقتصر في غيرهم على الدليل القطعي الدالّ عليه.

---

١ و ٢. نقله عنهما الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٣٤٥؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٤٤٧.

وإن لم يكن في الأدلّة القطعيّة ما يدلّ عليه قدح ذلك في صحّة الخبر ووجب ردّه، سواء اقتضى عملاً أو لا؛ لأنّه لمّا لم يفد العلم لغير سامعيه مع تضمّنه تكليف الجميع به لزم تكليف ما لا يطاق.

أمّا لو كان التكليف به مقصوراً على سامعيه لم يقدح ذلك فيه؛ لإفادة قوله عليه السلام إيّاهم العلم.

ولو اقتضى العمل خاصّةً قبل وإن عمّت به البلوى، كخبر ابن مسعود في نقض الوضوء بمسّ الذكر[1]، وخبر أبي هريرة في غسل اليدين عند القيام من النوم[2]، خلافاً للحنفيّة؛ لأنّ أدلّة وجوب العمل بخبر الواحد عامّة فيما يعمّ به البلوى وغيره، ولإجماع الصحابة على العمل به فيما يعمّ به البلوى؛ لرجوعهم إلى خبر عائشة في التقاء الختانين[3]، وعمل أبو بكر على خبر المغيرة في توريث الجدّة السدس، حيث قال: لم أجد لك في كتاب الله شيئاً، قال له المغيرة: إنّ رسول الله ﷺ أطعمها السدس[4]، ورجوعهم في أحكام القيء والرعاف والقهقهة في الصلاة، ووجوب الوتر إلى أخبار الآحاد، وقبول الحنفيّة أخبار الآحاد فيها يناقض مذهبهم.

احتجّوا بأنّه لو كان صحيحاً لأشاعه الرسول عليه السلام، ولأوجب نقله على جهة التواتر؛ حذراً من أن لا يصل إلى من كُلّف به، فلا يكون قادراً على العمل به، ولو فعل عليه السلام لنقل متواتراً؛ لتوفّر الدواعي على نقله، ولمّا لم ينقل كذلك علم كذبه.

والجواب: المنع من وجوب إشاعة الرسول عليه السلام إيّاه، وإنّما يلزم ذلك أن لو تضمّن العلم أو إيجاب العمل به على كلّ حال، أمّا إذا لم يتضمّن علماً أو كان

---

١. المصنّف، الصنعاني، ج ١، ص ١٢٠، ح ٤٣٦؛ المعجم الكبير، الطبراني، ج ٩، ص ٢٤٧، ح ٩٢١٥ ـ ٩٢١٧. وفي الرواية تصريح بعدم نقض الوضوء بمسّ الذكر.

٢. سنن الدارمي، ج ١، ص ١٩٦، باب إذا استيقظ أحدكم من منامه؛ سنن ابن ماجة، ج ١، ص ١٣٨ ـ ١٣٩، ح ٣٩٣؛ صحيح مسلم، ج ١، ص ٢٣٣، ح ٢٧٨/٨٧ و ٨٨/٢٧٨.

٣. سنن ابن ماجة، ج ١، ص ١٩٩، ح ٦٠٨.

٤. لم نعثر عليه في مجاميعنا الروائيّة، ولكن أورده العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٣٠١.

إيجابه مشروطاً ببلوغه إلى المكلّف فلا محذور، ولا يستلزم عدم نقله حينئذٍ تكليف بغير المقدور، مع أنّه معارض بما لا يعمّ به البلوى؛ فإنّ تجويز عدم وصول الحكم إلى المكلّف به قائم، مع أنّ ذلك جائز عنده، وغير قادح في الخبر.

فإن اعتذر بأنّ التكليف هنا مشروط بأن يبلغ المكلّف ذلك.

قلنا: وكذا نقول فيما يعمّ به البلوى.

[البحث السابع في كيفيّة الرواية]

قال:

البحث السابع في كيفيّة الرواية.

أعلى المراتب قول الصحابي: سمعت رسول الله ﷺ يقول، أو أخبرني، أو حدّثني، أو شافهني. ثمّ قال رسول الله ﷺ كذا، ثمّ أمر النبيّ ﷺ بكذا، أو نهى عن كذا، ثمّ أُمرنا بكذا، أو نهينا عن كذا، ثمّ من السنّة كذا، ثمّ عن النبيّ ﷺ كذا، ثمّ كنّا نفعل كذا.

وأعلى المراتب في غيره: حدّثني فلان، أو أخبرني، أو سمعته، إن قصده إجمالاً أو تفصيلاً، وإلّا سمعته دون الأوّلين.

ثمّ أن يقال للراوي: «هل سمعت الحديث من فلان؟» فيقول: «نعم»، أو يقول بعد القراءة عليه: «الأمر كما قرئ عليّ»، فيجوز «حدّثني» أو «أخبرني» أو «سمعته».

ثمّ أن يكتب إلى غيره بـ: «أنّي سمعت كذا من فلان» فللمكتوب إليه العمل به مع ظنّه أنّه خطّه، فيقول: «أخبرني» دون «سمعته» أو «حدّثني».

ثمّ أن يقال له: «هل سمعت هذا» فيشير برأسه: «نعم»، فيجب العمل، ولا يجوز «حدّثني» ولا «أخبرني» ولا «سمعته».

ثمّ أن يُقرأ عليه: «حدّثك فلان به» فيسكت مع ظنّ أنّ السكوت للصدق، فالأولى العمل حينئذٍ، واختلفوا، فمنع المتكلّمون من الرواية، وجوّزها الفقهاء، لأنّ الإخبار

لإفادة العلم، والسكوت ها هنا أفاد العلم بأنّ المسموع كلام الرسول ﷺ.

ثمّ المناولة بأن يشير الشيخ إلى كتاب يعرف ما فيه فيقول: قد سمعت ما فيه، فإنّه يكون محدّثاً وراوياً لغيره وإن لم يقل لغيره: «اروِ عنّي»، ولو قال له: «حدّث عنّي ما فيه» ولم يقل: «إنّي سمعته» لم يكن محدّثاً، وإنّما أجاز له التحدّث به، وليس له أن يحدّث به عنه؛ فإنّه يكون كاذباً.

ثمّ الإجازة، وهي أن يقول الشيخ لغيره: «قد أجزت لك أن تروي عنّي ما صحّ عندك من أحاديثي»، وهذا وإن اقتضى ظاهره الكذب؛ لأنّه أباح له أن يحدّث عنه بما لم يحدّثه، لكنّه في العرف يجري مجرى أن يقول: «ما صحّ عندك أنّي سمعته فاروه عنّي». [تهذيب الوصول، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩]

أقول: لمّا ذكر الأُمور الراجعة إلى معنى الرواية شرع في ذكر ما يرجع إلى لفظها.

واعلم أنّ الراوي عن النبيّ ﷺ قد يكون صحابياً، وقد لا يكون، والمراد من الصحابي من رأى النبيّ ﷺ وصحبه، ولو ساعةً واحدةً، سواء اختصّ به اختصاص المصحوب أو لا، وسواء روى عنه أو لا، وهو مذهب الأشاعرة وأحمد[١]؛ لأنّه مأخوذ من الصحبة المشتركة بين طويل المدّة وقصيرها، وبين من روى عنه ومن لم يروِ، لقبولها القسمة إلى هذه الأقسام، ولأنّه لو حلف لا يصحب والياً لحنث بمصاحبته لحظةً واحدةً، ولصدقها مع سلب القيود المذكورة.

وقال قوم: إنّما يطلق الصحابي على من رأى النبيّ ﷺ، إذا اختصّ به اختصاص المصحوب، وطالت مدّته وإن لم يروِ عنه[٢].

وشرط آخرون في صدقه أخذ العلم عنه. وهو مذهب عمر بن يحيى[٣]، والنزاع في ذلك لفظي.

---

١ ـ ٣. نقله عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٣٢١؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٤٧٥.

ومراتب ألفاظ الصحابي سبع :

الأُولى أعلاها : سمعت رسول الله ﷺ يقول كذا، أو أخبرني أو حدّثني أو شافهني.

الثانية : قال رسول الله ﷺ كذا، وإنّما كانت هذه أخفض من الأُولى ؛ لأنّ في الأُولى تصريحاً بأنّه روى عن النبيّ ﷺ بلا واسطة، وفي الثانية يحتمل التوسّط، وإن كان من الصحابي أظهر في سماعه من الرسول ﷺ ويكون حجّة عند الأكثر.

قال القاضي أبو بكر : لا يحكم بذلك ؛ لتردّده بين سماعه من الرسول ومن غيره[1]، وبتقدير سماعه من غيره فمن قال بعدالة كلّ صحابي يحتمل حكمه حكم ما لو سمعه من الرسول ﷺ.

ويشكل بجواز رواية الصحابي عن صحابي آخر بواسطة غير صحابي، ومن أجرى الصحابة مجرى غيرهم في احتمال العدالة وعدمها يجعل حكمه حكم المرسل.

الثالثة: أن يقول أمر النبيّ ﷺ بكذا، أو نهى عن كذا، وإنّما كانت هذه أدون من الثانية ؛ لأنّ فيها مع احتمال التوسّط احتمال آخر، وهو توهّم ما ليس بأمر ولا نهي أمراً أو نهياً ؛ لاختلاف الناس في صيغ الأمر والنهي وشرائطهما ؛ ولهذا اختلفوا في حجّيّته، والأكثرون على أنّه حجّة ؛ لأنّ الظاهر من حال الراوي أنّه لا يطلق هذه اللفظة إلّا مع تيقّنه مراد الرسول ﷺ من لفظه.

واعترض بجواز اكتفائه بظنّ ذلك.

فإن قيل : هذه حجّة، فلو أطلقها الراوي مع تجويزه خلاف ذلك كان إيجاباً على الناس ما لا يكون واجباً عليهم، وذلك يقدح في عدالته.

قلنا : هذا دور ظاهر ؛ لأنّه لا يمكنهم العلم بأنّ الراوي ما أطلق هذه اللفظة إلّا

---

١. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٣٢٤؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٤٧٧؛ والعضدي في شرحه على مختصر المنتهى، ج ٢، ص ٦٨.

بعد علمه بمراد الرسول ﷺ، إلّا إذا عُلِم أنّه حجّة، وإنّما أثبتّم كونه حجّةً بذلك فيدور. وأيضاً فقوله: أمر الرسول ﷺ بكذا، ليس فيه ما يدلّ على أنّ المأمور به كلّ المكلّفين أو بعضهم، وهل أمر بذلك الفعل دائماً أو غير دائم؟ فلا يكون بمجرّده حجّةً ما لم يضمّ إليه ما يدلّ على العموم، مثل قوله ﷺ: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»[1]، وما جرى مجراه.

الرابعة: أن يقول: «أُمرنا بكذا» أو «نهينا عن كذا»، أو «أوجب كذا»، أو «أُبيح كذا»، أو «حرّم». فهذه أدون من الثالثة؛ لأنّ كلّ ما ذكر من الاحتمالات في الثالثة فهو حاصل هنا، ويزيد عليه احتمال آخر، وهو كون «الآمر» و «الناهي» و «الموجب» و «المبيح» و «المحرّم» غير الرسول ﷺ.

وهل ذلك حجّة؟ قال الشافعي: نعم؛ لأنّه يفيد أنّ «الآمر والناهي» هو الرسول ﷺ ظاهراً[2]. فإنّ من التزم طاعة رئيس وقال: «أُمرنا بكذا» أو «نهينا عن كذا»، فهم منه أمر ذلك الرئيس ونهيه، ولأنّ غرض الصحابي أن يعلّم الشرع، فيجب حمله على الشارع دون غيره، ولا يحمل على ما أمر الله تعالى؛ لأنّه ظاهر للكلّ. فلا يستفاد من قول الصحابي، ولا على أمر جماعة الأُمّة؛ لأنّ الصحابي منهم، وهو لا يأمر نفسه.

ويشكل بأنّ أمر الله تعالى إنّما يكون ظاهراً للكلّ إذا كان صريحاً مثل قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[3]. أمّا ما يكون مستفاداً من خطاب يفتقر دلالته على الأمر إلى بحث وتأمّل فلا، ولا يلزم من كون الآمر مجموع الأُمّة الذين يعتبر قولهم في الإجماع كونه آمراً لنفسه؛ لاحتمال كونه عامّيّاً لا يعتبر قوله في الإجماع، ولمنع انحصار غرض الصحابي في تعليمنا الشرع.

---

١. لم نعثر عليه في الجوامع الحديثيّة. نعم، ورد في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ١٩٤ و ٢٩٧ و ٣٦٩؛ وج ٣، ص ٤٧٩ و ٦٠٠ ـ ٦٠١؛ وج ٤، ص ٤٣٧؛ ومختلف الشيعة، ج ٣، ص ٢٨، المسألة ١.

٢. حكاه عنه أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ٢، ص ١٧٣؛ والرازي في المحصول، ج ٤، ص ٤٤٧؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٣٢٥.

٣. البقرة (٢): ٢٧٥.

الخامسة : أن يقول : من السنّة كذا، وهي أخفض من الرابعة ؛ لاحتمال كون السنّة غير سنّة الرسول ﷺ ؛ فإنّ السنّة لغةً الطريقة[1] من غير تخصيص بشخص دون غيره، ولقوله ﷺ : «من سنّ سنّة خير فله أجرها، وأجر العامل بها إلى يوم القيامة»[2]. ولهذا قال الكرخي : إنّ هذه الصيغة ليست حجّة[3]. والأكثر على أنّها حجّة ؛ للوجهين المتقدّم ذكرهما في الرابعة، وما ذكرتموه وإن كان محتملاً وموافقاً للوضع اللغوي فهو لا يمنع من كون اللفظ ظاهراً في سنّة الرسول ﷺ ؛ للقرينة والعرف الطارئ.

السادسة : أن يقول : عن النبيّ ﷺ كذا. قال قوم : هو حجّة ؛ لأنّ الأظهر أنّه سمعه منه، وآخرون جوّزوا أن يكون قد أخبره مخبر عن النبيّ ﷺ، وهو لم يسمعه فلا يكون حجّة.

السابعة : أن يقول : «كنّا نفعل كذا». كقول إلى سعيد الخدري : «كنّا نخرج على عهد الرسول ﷺ صاعاً من برّ في زكاة الفطرة»[4]. وهذا بمجرّده ليس حجّةً ما لم يضمّ إليه ما يدلّ على أنّه يريد بذلك أن يعلّمنا شرعاً. وحينئذٍ يكون ذلك محمولاً على أنّهم كانوا يفعلون ذلك في عهده ﷺ مع علمه بذلك وتقريرهم.

(وقرينته أنّه إنّما يذكر في معرض الاحتجاج، وإنّما يكون حجّةً لنا لو كان فعل الجميع ؛ إذ فعل البعض ليس حجّةً، ولا يلزم كونه إجماعاً ؛ لأنّ استناده إلى فعل الجميع ظنّي لا قطعي، فجاز الاجتهاد فيه)[5].

---

١. الصحاح، ج ٤، ص ٢١٣٨، «سنن».

٢. مسند أحمد، ج ٥، ص ٤٨٣ و ٤٨٤، ح ١٨٧١٨ و ١٨٧٢٠؛ سنن الدارمي، ج ١، ص ١٣٠ و ١٣١، باب من سنّ سنّة حسنة أو سيّئة؛ صحيح مسلم، ج ٢، ص ٧٠٥، ح ٦٩/١٠١٧؛ سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٧٤ و ٧٥، ح ٢٠٣ و ٢٠٧ مع اختلاف في المصادر.

٣. نقله عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٣٢٦؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٤٨١.

٤. صحيح مسلم، ج ٢، ص ٦٧٨ ـ ٦٧٩، ح ١٧/٩٨٥ ـ ٢١/٩٨٥؛ سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٥٨٥، ح ١٨٢٩.

٥. ما بين القوسين لم يرد في «ن».

ولا يخفى كون هذه الصيغة أدون ممّا تقدّمها.

وأمّا غير الصحابي فمراتب ألفاظ روايته سبع أيضاً:

الأولى: أن يقول الراوي: حدّثني أو أخبرني فلان، أو سمعت فلاناً، فإنّ السامع يلزمه العمل بهذا الخبر، ولا يسوغ للراوي ذلك، إلّا أن يكون فلان المرويّ عنه تكلّم وقصد إسماعه إيّاه خاصّةً، أو قصد إسماع جماعة هو أحدهم، ولو لم يقصد إسماعه تفصيلاً ولا إجمالاً لم يكن له أن يقول: حدّثني، ولا أخبرني؛ لأنّه لم يحدّثه ولم يخبره، فلو قال ذلك كان كاذباً، بل يقول: سمعته يحدّث عن فلان بكذا.

[وفرّق علماء المحدثين بين «أخبرنا» و«حدّثنا» و«أنبأنا». قال عبد الله بن وهب[1] والحاكم أبو عبد الله النيسابوري: «حدّثنا» لما سمعه مع غيره، ووحده «حدّثني»، و«أخبرنا» لمّا قرئ وهو يسمع، و«أخبرني» لما قرأه وحده[2].

وقال يحيى بن سعيد: «أخبرنا» و«حدّثنا» واحد، فهو مطابق للغة و«أنبأنا» للإجازة والمناولة[3].

وقال الحاكم: «أنبأنا» فيما يخبره المحدّث للراوي شفاهاً لا مكاتبة[4]][5].

الثانية: أن يقول الراوي للشيخ: «هل سمعت هذا الحديث عن فلان؟» فيقول: «نعم»، أو يقول بعد الفراغ من قراءة الحديث عليه: «الأمر كما قرئ عليَّ»، وهنا يلزم السامع العمل بالخبر. وله أن يقول: «حدّثني وأخبرني وسمعت فلاناً».

ألا ترى أنّه لا فرق في الشهادة على البيع بين قول البائع: «بعت»، وبين أن يقرأ عليه كتاب البيع فيقول: «الأمر كما قرئ عليَّ».

الثالثة: أن يكتب إلى غيره بـ: «أنّي سمعت كذا من فلان»، فللمكتوب إليه

---

١ و ٢. نقله عنه ابن الصلاح في مقدّمته في علوم الحديث، ص ١٠٢.

٣. حكاه عنه الخطيب البغدادي في الكفاية في علم الرواية، ص ٣١٠.

٤. نقله عنه ابن الصلاح في مقدّمته في علوم الحديث، ص ١١٤.

٥. ما بين المعقوفين لم يرد في «ن» و«مج ١».

العمل بكتابه إذا علم أنّه كتابه، وأنّه كتب ما فيه عن قصد وتفطّن، ولو غلب على ظنّه ذلك جاز أيضاً؛ لأنّ النبيّ ﷺ كان يبعث الكتب إلى البلاد النائية عنه، وكذا الأئمّة عليهم السلام، ولا يجوز للمكتوب إليه أن يقول: «حدّثني» أو «سمعته»، ويجوز أن يقول: «أخبرني»؛ لأنّ من كتب إلى غيره كتاباً يعرّفه أمراً من الأُمور يجوز أن يقول لغيره: «أخبرني فلان بكذا».

الرابعة: أن يقال له: «هل سمعت هذا الخبر؟» فيشير بإصبعه أو برأسه إشارةً دالّةً على معنى «نعم»؛ فإنّ الإشارة هنا كالعبارة في وجوب العمل بالخبر.

ولا يجوز أن يقول: «حدّثني» ولا «أخبرني» ولا «سمعته»؛ لأنّه لم يسمع منه شيئاً.

فإن قلت: كيف جاز في صورة المكاتبة أن يقول: «أخبرني» ولم يجز هنا، مع أنّه يتطرّق من الاحتمالات في الكتابة ما لا يتطرّق في الإشارة؟

قلت: لفظ «الخبر» حقيقة في اللفظ المحتمل للصدق والكذب، والكتابة موضوعة للألفاظ، فيصحّ إطلاق الخبر على الكتابة مجازاً، وليس كذلك الإشارة؛ لأنّها لا تدلّ على لفظ أصلاً، بل على معنى.

الخامسة: أن يقرأ عليه «حدّثك فلان كذا» فلا ينكر ولا يقرّ بعبارة ولا إشارة، بل يسكت، فإن غلب على الظنّ أنّه لا يسكت إلّا إذا كان الأمر كما قرئ عليه وإلّا كان ينكره لزم السامع العمل به؛ لحصول ظنّ أنّه قول الرسول ﷺ، والعمل بالظنّ واجب.

فهل يتسلّط بذلك على الرواية عنه؟ قال عامّة الفقهاء وأكثر المحدّثين: نعم. وأنكره المتكلّمون وبعض الظاهريّة[1].

وقال بعض المحدّثين: ليس له أن يقول: «أخبرني» ويطلق، بل يقيّده بقوله: «قراءةً عليه»[2]؛ لأنّ الإطلاق يؤذن بنطق الشيخ، والواقع أنّه لم ينطق

---

١. نقله عنه الرازي في المحصول، ج ٤، ص ٤٥٢؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٢٢٨.

٢. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٤، ص ٤٥٢.

فيكون كذباً. وكذا لو قال الراوي بعد أن قرأ الحديث على الشيخ : «أرويه عنك» فيقول : «نعم».

احتجّ الفقهاء بأنّ الإخبار في أصل اللغة لإفادة العلم، وهذا السكوت أفاد الراوي العلم بأنّ المسموع كلام النبيّ ﷺ، فوجب أن يكون إخباراً؛ لتحقّق المعنى فيه، والمراد بـ«العلم» هنا ما هو أعمّ من مفهومه، بحيث يندرج فيه الظنّ.

وأيضاً فإنّ لكلّ قوم اصطلاحاً على وضع ألفاظ مخصوصة لمعانٍ مخصوصة، إمّا بأن نقلوها عن موضوعاتها اللغويّة إليها، أو بأن استعملوها في تلك المعاني على سبيل التجوّز ثمّ شاع ذلك التجوّز، فلفظ «أخبرني» و«حدّثني» من هذا الباب، فإنّ السكوت المذكور لمّا شابه الإخبار في إفادة الظنّ والمشابهة أحد وجوه التجوّز جاز إطلاق لفظ «الإخبار» عليه مجازاً. ثمّ استقرّ عرف المحدّثين عليه، ولأنّه لو لم يكن صحيحاً لكان سكوته وتقريره فسقاً قادحاً في عدالته، وإن كان ثمّ محتملة للقراءة أو غفلته فلا يكفي السكوت.

وجوّز المحدّثون «حدّثنا قراءةً عليه». قال ابن جُريج : قرأت على عطاء بن أبي رباح، فقلت له : كيف أقول؟ فقال : قل : «حدّثنا»[1].

وقال ابن عبّاس لقوم من الطائف : اقرأوا عليّ، فإنّ إقراري به كقراءتي عليكم[2].

وقيل : القراءة على الشيخ أعلى من قراءة الشيخ[3] وأحوط؛ لتطرّق السهو عليه، والراوي لا علم له بخلاف العكس، ولجواز غفول السامع عن البعض بخلاف ما إذا قرأ. والوجهان ضعيفان، والأكثر على ترجيح قراءة الشيخ.

واحتجّ المتكلّمون وبعض الظاهريّة بأنّه لم يسمع من الراوي شيئاً، فقوله : «أخبرني» أو «حدّثني» يكون كذباً[4].

---

١. حكاه عنه الخطيب البغدادي في الكفاية في علم الرواية، ص ٣٠٦.

٢. الكفاية في علم الرواية، ص ٢٦٣ ـ ٢٦٤.

٣. راجع مقدّمة ابن الصلاح، ص ١٠٠.

٤. راجع المحصول، ج ٤، ص ٤٥٣.

وجوابه معلوم ممّا تقدّم، فإنّه إنّما يكون كذباً أن لو أراد بـ«الأخبار» و «الحديث» حقيقته اللغويّة، أمّا إذا أراد ما هو متعارف عند المحدّثين فلا.

السادسة: المناولة، وتسمّى العرض، وهو أن يشير الشيخ إلى كتاب يعرف ما فيه فيقول: «قد سمعت ما في هذا الكتاب» فإنّه يكون محدّثاً، ويكون لسامعه أن يرويه عنه، سواء قال: «اروه عنّي» أو لم يقل، أمّا لو قال: «حدّث عنّي هذا الخبر»، ولم يقل: قد سمعته، فإنّه لا يكون محدّثاً، وإنّما أجاز له الحديث، فليس له أن يحدّث به عنه؛ لأنّه يكون حينئذٍ كاذباً.

وإذا سمع نسخةً من كتاب مشهور فليس له أن يشير إلى غيرها من نسخه، ويقول: «سمعت هذا»؛ لأنّ في النسخ تفاوتاً واختلافاً، اللهمّ إلّا أن يعلم أنّهما متّفقان، لا تفاوت بينهما في شيء.

وقال صاحب جامع الأُصول:

صورة المناولة أن يكون الراوي متقناً حافظاً، فيقدّم إليه المستفيد جزءاً من حديثه، فيناوله إيّاه، فيتأمّله الراوي فإذا عرف أنّه من حديثه قال له: «قد وقفت على ما ناولتنيه، وعرفت ما فيه، وأنّه روايتي، فحدّث بها عنّي»[1].

قال الحاكم: إجازة الأكثر، وزاده سماعاً[2].

قال مطرّف بن عبد الله:

صحبت مالكاً سبع عشرة سنة فما رأيته قرأ الموطّأ على أحد، وكان يقول: كيف لا يجزي هذا في الحديث، ويجزي في القرآن، والقرآن أعظم؟ يردّ به على القائل بأنّه لا يجزي إلّا السماع[3].

السابعة: الإجازة، وهي أن يقول الشيخ لغيره: «قد أجزت لك أن تروي

---

١. جامع الأُصول، ابن الأثير، ج ١، ص ١٠٠.

٢. حكاه عنه ابن الصلاح في مقدّمته في علوم الحديث، ص ١١٢.

٣. نقله عنه الحاكم النيسابوري في معرفة علوم الحديث، ص ٢٥٩؛ وابن الأثير في جامع الأُصول، ج ١، ص ١٠٠.

ما صحّ عنّي من أحاديثي». فظاهره يقتضي أنّ الشيخ أباح له التحدّث عنه بما لم يحدّثه به، وذلك إباحة الكذب، إلّا أنّه يجري مجرى أن يقول: «ما صحّ عندك أنّي سمعته فاروهِ عنّي».

والأكثرون على جواز الرواية بالإجازة كالشافعي[1]، وأحمد[2]، وسائر المحدّثين، بأن يقول: «أجازني» أو «حدّثني إجازةً» أو «أخبرني إجازةً» لا حدّثني وأخبرني مطلقاً عند الأكثر.

وأبو حنيفة[3] وأبو يوسف منعا الرواية بالإجازة مطلقاً[4].

[البحث الثامن في المرسل]

قال:

البحث الثامن في المرسل.

الأقوى عندي عدم قبوله؛ لأنّ الشرط ـ وهو عدالة الأصل ـ غير معلوم؛ إذ الرواية عنه ليست تعديلاً.

احتجّ أبو حنيفة ومالك وجمهور المعتزلة بأنّ الفرع لا يجوز له أن يخبر عن الرسول ﷺ إلّا وله الإخبار عنه، وإنّما يكون له ذلك إذا ظنّ العدالة، ولأنّ علّة التبيّن منتفية، فيجب القبول، ولأنّ المسند جاز أن يكون مرسلاً؛ لأنّ قول الراوي: «عن فلان» جاز أن يخبره آخر عنه، فلا يقبل إلّا أن يستفصل.

والجواب: ليس حمل أخبار الراوي عن الرسول ﷺ على ظنّ أنّه قال أولى من حمله على أنّه سمع أنّه قال. وإنّما يعلم انتفاء علّة التبيّن إذا عُلمت العدالة، وقول الراوي المصاحب عن فلان يقتضي ظاهراً الرواية عنه بغير واسطة، ولو أسنده غيره قبل إجماعاً، ولو أوصل الحديث إلى النبيّ ﷺ وأوقفه غيره فهو متّصل.

[تهذيب الوصول، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١]

---

١ ـ ٤. نقله عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٣٢٨؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٤٨٨.

أقول: الإرسال لغةً الإطلاق[١]، وكأنّ مَن لم يسمِّ المرويّ عنه لم يقيّد ما نقله بل أطلقه.

ويقابله الإسناد، وهو لغةً إسناد أحد الجسمين إلى الآخر[٢] ثمّ استعمل في المعاني، فيقال: «أسند عنه»، إذا عزا له خبراً، أو تلقّاه منه. واستعمله المحدّثون في المعنعن و«العنعنة» مصدر «عنعن» إذا روى بكلمة «عن».

وقيل: العنعنة، كالإرسال[٣]؛ لأنّه إن لم يلقه، فظاهر. وإن لقيه أمكن أن يسمعه عن غيره عنه؛ فإنّه لم يصرّح بالسماع منه.

وقيل: إن لم يكن الراوي مدلّساً فعنعنته إسناداً[٤].

والمدلّس الراوي عمّن لم يسمع منه؛ موهماً أنّه سمع منه.

والإسناد أصل كبير في الحديث.

قال سفيان الثوري: الإسناد سلاح المؤمن[٥].

وقال شعبة: كلّ علم ليس فيه «أخبرنا» و«حدّثنا» فهو خلّ وبقل[٦].

وأكثر الناس على قبول الخبر المرسل وصورته أن يقول العدل الذي لم يرَ النبيّ ﷺ: قال رسول الله ﷺ، وهو قول أبي حنيفة[٧] ومالك[٨] وأحمد في أشهر الروايتين[٩]، وجماهير المعتزلة، ومنقول عن محمّد بن خالد البرقي من فقهاء

---

١. لسان العرب، ج ١١، ص ٢٨٥، «رسل».

٢. راجع معجم مقاييس اللغة، ج ٣، ص ١٠٥؛ الصحاح، ج ٢، ص ٤٨٩، «سند».

٣. نسبه ابن الصلاح إلى بعض الناس. راجع مقدّمة ابن الصلاح في علوم الحديث، ص ٥٣.

٤. لم نعثر عليه.

٥. نقله عنه ابن الأثير في جامع الأُصول، ج ١، ص ١١٩؛ والذهبي في سير أعلام النبلاء، ج ٧، ص ٢٠٦.

٦. نقله عنه أبو نعيم الأصفهاني في حلية الأولياء، ج ٧، ص ١٤٩؛ والخطيب البغدادي في الكفاية في علم الدراية، ص ٢٨٣؛ وابن الأثير في جامع الأُصول، ج ١، ص ١١٩.

٧ و ٨. حكاه عنهما أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ٢، ص ١٤٣؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٣٤٩.

٩. نقله عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٣٤٩، والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٤٥٩.

الإماميّة[١].

وذهب المحقّقون إلى عدم قبوله.

وشرط الشافعي في قبوله أحد أمور سبعة: كون الراوي صحابيّاً، أو يسند مرسله مرّةً ويسنده غيره، أو يكون رجال أحدهما غير رجال الآخر، أو يعضده قول صحابي، أو فتوى أكثر العلماء، أو يعلم أنّ الراوي لو نصّ على الواسطة لما نصّ إلّا على عدل يسوغ قبول خبره، قال:

وأقبل مراسيل سعيد بن المسيّب؛ لأنّي اعتبرتها فوجدتها بهذه المثابة، ومن هذا حاله أحببت قبول مراسيله، ولا أستطيع أن أقول: إنّ الحجّة تثبت بها كثبوتها بالمتّصل[٢].

ووافقه على ذلك القاضي أبو بكر[٣] وجماعة من الفقهاء[٤].

واختار المصنّف (طاب ثراه) المنع من كونه حجّةً ما لم يعلم أنّه لا يرسل إلّا عن عدل، كمراسيل محمّد بن أبي عمير من الإماميّة.

واحتجّ على ذلك بأنّ عدالة الأصل ـ أعني الواسطة بينه وبين الرسول ﷺ ـ معلومة له، ومجهولة لنا، ومَن كان كذلك لم تقبل روايته.

أمّا الأوّل؛ فلأنّ عينه غير معلومة لنا، فصفته ـ أعني عدالته ـ أولى أن لا تكون معلومةً لنا، ولأنّا لم نعلم من صفاته إلّا رواية الفرع عنه، وليست تعديلاً؛ إذ العدل قد يروي عن العدل وغيره، وعمّن لو سئل عنه لتوقّف فيه أو جرحه، ولو عدّله مطلقاً ـ أي من غير تعيّنه ـ لم يصر عدلاً؛ لجواز خفاء حاله عنه وعدم معرفته بفسق ولو عيّنه لعرفنا فسقه.

وأمّا الثاني؛ فلما تقدّم في عدم قبول رواية المجهول حاله، من كون العدالة شرطاً في قبول الرواية.

---

١. نقله عنه العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٤٥٩.

٢. نقله عنه الرازي في المحصول، ج ٤، ص ٤٦١؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٤٥٩ـ ٤٦٠.

٣ و ٤. نقله عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٣٥٠؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٤٦١.

احتجّ أبو حنيفة وموافقوه بوجوه:

الأوّل: أنّ العدل لا يجوز أن يقول: «قال رسول الله ﷺ»، إلّا وله ذلك، وإنّما يكون له ذلك؛ إذ علم أو غلب على ظنّه أنّ الرسول ﷺ قاله؛ إذ لو ظنّ عدم قوله ﷺ ذلك أو شكّ فيه لم يحلّ له النقل الجازم؛ لما فيه من التدليس على السامعين. وحينئذٍ يكون إطلاق هذا القول مستلزماً ظنّه أو علمه عدالة الواسطة فيكون تعديلاً لها.

الثاني: أنّ علّة التبيّن الفسق؛ لما تقدّم، وهي منتفية ظاهراً؛ لعدم علّتها وأصالة بقائها على العدم فينتفي التبيّن وإلّا لتحقّق الحكم مع ارتفاع العلّة، وإذا انتفى التبيّن وجب القبول؛ لما تقدّم.

الثالث: لو لم يقبل المراسيل لم يقبل ما يجوز كونه مرسلاً، فكان إذا قال الراوي: «عن فلان» لم يقبل حتّى يصرّح بأنّه رواه عنه بغير واسطة أو بواسطة عدل، وذلك يوجب سقوط الأحاديث المعنعنة، مع التنصيص على انتفاء الواسطة وعلى عدالتها، وهو باطل اتّفاقاً[1].

والجواب عن الأوّل: أنّ الفرع إذا قال: «قال رسول الله ﷺ»، فقد أتى بالصيغة المقتضية للجزم بكون القول المذكور قول الرسول ﷺ، والجزم بالشيء مع تجويز نقيضه كذب، وذلك يقدح في عدالة الراوي، سواء روى عن عدل أو عن غيره، فوجب صرف اللفظ عن ظاهره بإضمار ما يزيل المفسدة المذكورة، وليس إضمار «أظنّ» بحيث يصير تقدير الكلام: «أظنّ أنّه قال» أولى من إضمار «سمعت أنّه قال»، ومعلوم أنّه لو صرّح بذلك ـ أي بكونه «سمع أنّه قال رسول الله ﷺ» ـ لم يكن تعديلاً وفاقاً، فكذا إذا لم يصرّح.

وفيه نظر؛ للمنع من عدم الأولويّة، فإنّ الذهن يتبادر إلى فهم المعنى الأوّل دون الثاني، ولأنّه لو كان المراد «سمعت أنّه قال» لجاز أن يخبر بما يعلم انتفاؤه عن الرسول ﷺ إذا سمع الإخبار به عنه، وأيضاً لا نسلّم أنّه على تقدير إضمار

---

١. ذكر العلّامة هذه الوجوه ولم ينسبها إلى أحد، فراجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٢، ص ٤٦٥ ـ ٤٦٧.

«أظنّ» يكون تعديلاً؛ لأنّ الظنّ يحصل من إخبار الفاسق، فلا يجوز العمل به إجماعاً.

وعن الثاني أنّ انتفاء علّة التبيّن ـ أعني الفسق ـ لا يعلم إلّا بثبوت ضدّها التي هي العدالة، فما لم يكن العدالة معلومة التحقّق لم يكن انتفاء التبيّن معلوماً، ونمنع من كون نفيها ظاهراً وأصالة بقائها على العدم معارض بأصالة عدم امتثاله ما توجّه عليه من أوامر الشارع ونواهيه.

وعن الثالث: أنّ الراوي إذا كان مصاحباً لمن روى عنه غلب على الظنّ أنّه سمعه منه من غير واسطة، ولو لم يعلم صحبته له، لم تقبل روايته؛ لتردّده بين كونه مسنداً أو مرسلاً من غير ترجيح.

ويتفرّع على ذلك مسائل:

الأولى: إذا أرسل الحديث وأسنده عدل عن غيره قبل اتّفاقاً. أمّا عند من يقبل المراسيل فظاهر، وأمّا غيره؛ فلأنّ المقتضي لقبوله ـ وهو إسناد العدل ـ موجود والمانع منه مفقود؛ إذ ليس إلّا إرسال الآخر، وهو غير صالح للمانعيّة؛ لجواز أن يكون سمعه مرسلاً أو متّصلاً ونسي الشيخ ثقته وإن كان يعلم في الجملة عدالته. وكذا إذا أرسله تارةً وأسنده أُخرى؛ لما ذكرناه بعينه.

الثانية: إذا أوصل الراوي الحديث بالنبيّ ﷺ مرّةً وأوقفه غيره على الصحابي فهو متّصل؛ لجواز كون الصحابي رواه عن النبيّ ﷺ تارةً، وذكره عن نفسه على سبيل الفتوى أُخرى، فرواه كلّ منهما بحسب سماعه، أو سمعه يروي عن النبيّ ﷺ فنسي ذلك، وظنّ أنّه ذكره عن نفسه.

وبالجملة، فثبوت موجب اتّصاله معلوم، والمانع منه معدوم.

الثالثة: إذا أوصله بالنبيّ ﷺ تارةً وأوقفه هو على الصحابي أُخرى كان متّصلاً؛ لما تقدّم.

أمّا لو أرسله أو أوقفه على الصحابي مدّةً طويلةً ثمّ أسنده أو أوصله بالنبيّ ﷺ بعد تلك المدّة كان قادحاً في اتّصاله؛ فإنّ نسيانه طول تلك المدّة بعيد. اللهمّ إلّا أن يكون له كتاب يرجع إليه فيذكر ما نسيه، فلا يكون قادحاً في اتّصاله.

[البحث التاسع : يجوز نقل الحديث بالمعنى]

قال :

البحث التاسع : يجوز نقل الحديث بالمعنى ، إذا لم يقصر لفظ الراوي عن المعنى ، وعدم الزيادة والنقصان ، والمساوأة في الجلاء ؛ لأنّ الصحابة لم يكتبوا ألفاظ النبيّ عليه السلام ، ولم يكرّروها ، فيعلم اقتصارهم على المعنى ، ولأنّه يجوز التعبير بالعجميّة للأعجمي فبالعربيّة أولى .

احتجّ ابن سيرين بقوله عليه السلام : « رحم الله امرئً سمع مقالتي فوعاها ثمّ أدّاها كما سمعها ، فربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه » . والأداء كما سمع إنّما هو بنقل اللفظ المسموع ، ونقل الفقيه إلى الأفقه ؛ ليستفيد من اللفظ ما لا يستفيده الفقيه ، ولأنّه مع تطاول الأزمنة وكثرة الطبقات ربما استحال المعنى .

والجواب : أنّ أداء المعنى كما هو داخل تحت الأداء كما سمع والاستحالة إنّما تلزم لو قصر عن المعنى ، والتقدير خلافه. [تهذيب الوصول، ص ٢٤١ ـ ٢٤٢]

أقول : اختلفوا في جواز نقل الحديث بغير لفظ الرسول عليه السلام ممّا يدلّ على معناه ، فجوّزه الفقهاء الأربعة[١] والحسن البصري ، لكن بشروط :

أحدها : أن لا تكون الترجمة قاصرةً عن الأصل في إفادة المعنى .

وثانيها : أن لا يكون فيها زيادة ولا نقصان .

وثالثها : أن تساوي الأصل في الجلاء والخفاء ؛ لأنّ الخطاب الشرعي تارةً يكون بالمحكم ، وتارةً بالمتشابه ؛ لِحِكم وأسرار لا تصل إليها عقول البشر[٢].

ومنع منه ابن سيرين[٣] ومحمّد بن داود[٤] وبعض المحدّثين[٥].

---

١ و ٢ . نقله عنهم العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول ، ج ٣ ، ص ٤٧٠ ـ ٤٧١ ؛ والسبكي في الابهاج في شرح المنهاج ، ج ٢ ، ص ٣٨٢ .

٣ ـ ٥ . نقله عنهم الرازي في المحصول ، ج ٤ ، ص ٤٦٦ ؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام ، ج ٢ ، ص ٣٣١ ؛ والسبكي في الابهاج في شرح المنهاج ، ج ٢ ، ص ٣٨٣ .

واختار المصنّف الأوّل. واحتجّ عليه بوجهين :

أحدهما : أنّا نعلم بالضرورة أنّ الصحابة الذين رووا عن النبيّ ﷺ هذه الأخبار ما كانوا يكتبونها في ذلك المجلس، ولا كانوا يكرّرون عليها بحيث تصير محفوظةً لهم، بل كانوا يتركونها لا يذكرونها إلّا بعد مدّة، ومن المعلوم أنّ بقاء تلك الألفاظ التي خاطبهم الرسول ﷺ بها على أذهانهم بحيث لا يشذّ منها شيء متعذّر، فعلم من ذلك اقتصارهم على حفظ المعنى دون لفظه.

الثاني : أنّه يجوز شرح الشرع للعجم بلسانهم وفاقاً، وإذا جاز إبدال ألفاظه ﷺ العربيّة بألفاظ عجميّة مفيدة للمعنى، فجواز إبدالها بألفاظ عربيّة أولى، فإنّه من المعلوم أنّ التفاوت بين العربيّة وترجمتها بالعربيّة أقلّ ممّا بينها وبين ترجمتها بالعجميّة.

ويشكل؛ للمنع من الأولويّة، وذلك؛ لأنّ الترجمة العربيّة تقتضي اعتقاد سامعها أنّها من ألفاظ النبيّ ﷺ، وهو جهل بخلاف الترجمة بالعجميّة.

احتجّ المخالف بالنصّ والمعقول.

أمّا الأوّل فقوله ﷺ : «رحم الله امرئً سمع مقالتي فوعاها ثمّ أدّاها كما سمعها، فربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه»، رواه مطعم وعبد الله بن مسعود. ولفظ مطعم هكذا : «نضّر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها ثمّ أدّاها إلى من سمعها»[1]، وفي لفظ ابن مسعود أيضاً عن النبيّ ﷺ : «رحم الله رجلاً سمع منّا حديثاً فبلّغه كما سمعه، فربّ مبلّغ أوعى من سامع»[2]. وأداؤه كما سمعه إنّما يتحقّق بنقل اللفظ المسموع، ونقل الفقيه إلى الأفقه؛ لأنّ الأفقه قد يتفطّن بفضل معرفته من فوائد اللفظ إلى ما لا يتفطّن إليه الفقيه الذي رواه.

وأمّا المعقول؛ فلأنّه لو جاز للراوي تبديل لفظ الرسول ﷺ بلفظ نفسه لجاز

---

١. مسند أحمد، ج ٥، ص ٣٨، ح ١٦٣١٢؛ سنن الدارمي، ج ١، ص ٧٥، باب الاقتداء بالعلماء؛ المعجم الكبير، ج ٢، ص ١٢٧، ح ١٥٤٣ و ١٥٤٤ مع اختلاف يسير، وفيه : «من لم يسمعها».

٢. الإحسان بترتيب صحيح ابن حبّان، ج ١، ص ١٠٤، ح ٦٨، وفيه : «رحم الله من سمع حديثاً فبلّغه كما سمعه، فربّ مبلّغ أوعى له من سامع».

للراوي عنه تبديل لفظ بلفظ آخر؛ لكونه أولى؛ إذ جواز تبديل لفظ الرسول ﷺ يستلزم أولويّة جواز تبديل لفظ الراوي قطعاً، وإذا جاز هذا في الطبقة الثانية جاز في الثالثة والرابعة وهكذا، وذلك يفضي إلى سقوط الكلام الأوّل، واستحالته وضياع معناه؛ لأنّه ربما ذهل بعضهم عن لفظه أو عن تركيبه فاختلّ معناه، وكذلك الآخر ومن بعده؛ فإنّ الإنسان لو حاول ترجمة ألفاظ بما يقوم مقامها من غير تفاوت أصلاً لتعذّر عليه.

والجواب عن الأوّل: أنّ من أدّى تمام معنى الكلام الذي سمعه يصدق عليه أنّه أدّاه كما سمعه وإن كان بغير لفظه، وهكذا الشاهد والمترجم يوصف كلّ منهما بأنّه مؤدّ كما سمع وإن خالف لفظ الشاهد لفظ المشهود عليه، ولفظ المترجم لفظ الأصل، مع اتّحاد المعنى.

وعن الثاني: أنّ استحالة المعنى إنّما تتطرّق لو كانت الترجمة غير مطابقة للأصل، والمقدّر خلافه، لأنّا شرطنا في جواز الرواية بالمعنى عدم الزيادة والنقصان، وعدم قصورها عن الأصل، وعدم تفاوتهما في الجلاء والخفاء، ومع تحقّق هذه الشروط يمتنع ما ذكروه من المفسدة.

واعلم أنّ قوله في الشرط الثاني: «والنقصان»، عطف على قوله: «وعدم الزيادة» لا حاجة إليه؛ لأنّ الشرط الأوّل، وهو عدم قصوره عن المعنى يتضمّن ذلك.

[البحث العاشر: إذا انفرد أحد الراويين بزيادة]

قال:

البحث العاشر: إذا انفرد أحد الراويين بزيادة، فإن تعدّد المجلس قبلت؛ لإمكان ذكر النبيّ ﷺ لها مرّةً وإسقاطها أُخرى، وإن اتّحد فإن كان النافي عدداً يمتنع ذهولهم عنها لم تقبل، وكذا إن كان أضبط، وإن تساويا قبلت إن لم يغيّر الإعراب؛ فإنّ السهو عمّا سمع أظهر من توهّم السماع لما لم يسمع، إلّا أن يقول النافي: إنّي انتظرته بعد المتن فلم يأتِ بغيره فالترجيح. وكذا إن غيّر الإعراب.

[تهذيب الوصول، ص ٢٤٢]

أقول: إذا روى اثنان ـ أو جماعة ممّن يقبل روايتهم ـ خبراً، وانفرد أحدهم بزيادة، ولم يخالف الزيادة المزيد عليه، سواء كانت في أفعاله، كما لو روى بعضهم أنّه ﷺ دخل البيت، وروى آخر أنّه دخل البيت وصلّى فيه. أو في أقواله، كما لو روى واحد أنّه سئل عن ماء البحر، فقال: «هو الطهور ماؤه»، وقال الآخر: إنّه قال: «هو الطهور ماؤه والحلّ ميتته»، فإن تعدّد المجلس قبلت؛ لإمكان أن يدخل ﷺ تارةً البيت ولا يصلّي فيه، وتارةً يدخل ويصلّي فيه، أو يهمل الآخر نقل الصلاة. وكذا يجوز أن يقول في مجلس عقيب السؤال عن البحر: «هو الطهور ماؤه»، ويقتصر على ذلك. وفي مجلس آخر: «هو الطهور ماؤه والحلّ ميتته»؛ لأنّ المقتضي لقبول الزيادة وهو عدالة الراوي موجود، والمعارض له مفقود؛ إذ ليس إلّا إمساك الآخر عن الزيادة، وذلك غير موجب لنفيها؛ لما قلناه.

وإن اتّحد المجلس فإن كان تاركو الزيادة عدداً لا يجوز ذهولهم عمّا يضبطه الواحد لم يقبل الزيادة، وحملت رواية راويها على سهوه، وأنّه قد سمعها من غير الرسول ﷺ وتوهّم أنّه قد سمعها منه. وكذا لو كان تارك الزيادة أشدّ ضبطاً من راويها.

هذا إن نفوا الزيادة، وإلّا فالأقوى قبولها؛ لوجود المقتضي السالم عن معارضة تكذيب الباقين.

وإن لم يكونوا كذلك بل تساووا في احتمال الذهول وعدمه وفي الضبط من غير أن تغيّر الزيادة الإعراب ولم ينفها الآخر، وقد اختلفوا هنا. فقال جماعة من المتكلّمين[1] والفقهاء: إنّها تقبل[2]. وقال بعض المحدّثين[3] ـ وروي عن أحمد ـ: إنّها لا تقبل[4].

١ ـ ٤. نقله عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٢، ص ٣٣٦؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٤٩٣.

والأوّل قول المصنّف؛ لما ذكرناه، ولأنّ سهو الإنسان عمّا سمع أظهر من توهّمه فيما لم يسمعه أنّه سمعه، إلّا أن يقول النافي: «إنّي انتظرته بعد تلفّظه بالمتن ـ أعني الأصل المزيد عليه ـ فلم يأتِ بغيره»، فحينئذٍ يتحقّق التعارض، ويجب الترجيح.

ولو غيّرت الإعراب مثل: «أدّوا عن كلّ حرّ أو عبد صاعاً من برّ»، وقال الآخر: «أدّوا عن كلّ حرّ أو عبد نصف صاع من برّ»، فالحقّ عدم قبول الزيادة؛ لتحقّق التعارض، فإنّ إحدى الصيغتين مغايرة للأُخرى، ويجب الترجيح، والعمل بالراجح منهما.



[المقصد العاشر في القياس

الفصل الأوّل في مقدّماته]

قال :

المقصد العاشر في القياس . وفيه فصول :

الأوّل في مقدّماته . وفيه مباحث :

الأوّل في ماهيّته ، وهو تعدية الحكم المتّحد من الأصل إلى الفرع ، لعلّة متّحدة فيهما .

وقيل : حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما ، أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما ، من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنه .

[تهذيب الوصول، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٥]

أقول : لمّا فرغ من الأدلّة السمعيّة شرع في الدليل العقلي ، وهو القياس ؛ إذ هو من طرق الأحكام عند الجمهور ، خلافاً لكثير من المعتزلة ، وجمهور الإماميّة على ما يأتي ، فبحث كلّ من الفريقين عنه إمّا لتحقيقه أو إبطاله .

فالقياس لغةً : التقدير[1] ، يقال : قست الأرض بالقصبة ، وقست الثوب بالذراع ، أي قدّرتهما بهما . ويقال على المساواة ، ومنه قاس العدّة بالعدّة ، أي ساواها بها .

---

١ . الصحاح ، ج ٢ ، ص ٩٦٧ ؛ لسان العرب ، ج ٦ ، ص ١٨٦ ، «قوس» .

وأمّا بحسب الاصطلاح فاختلفوا في تعريفه، فقال المصنّف: «إنّه عبارة عن تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لعلّة متّحدة فيهما».

والتعدية لغةً: المجاوزة من الشيء إلى غيره[١]، يقال: عدّيته فتعدّى، أي تجاوز. والمراد بـ«الاتّحاد» الاتّحاد النوعي؛ إذ لو كان للاتّحاد الشخصي لم يصدق؛ لاستحالة تجاوز الحكم الشخصي الثابت للأصل عنه إلى الفرع، وكذا المراد من الاتّحاد في العلّة.

وفي هذا التعريف نظر؛ لانتقاضه عكساً بالقياس المفيد لإثبات الصفة، وبالقياس الفاسد؛ فإنّه قياس؛ لقبول القياس القسمة إليه، وليس بداخل؛ لأنّ قوله: «لعلّة متّحدة» يختصّ بالصحيح، فلو قال عند المجتهد لدخل، وهذا التعريف قريب من تعريف أبي الحسين الذي سيأتي، ولأنّ تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع نتيجة القياس، وثمرته المتأخّرة عنه، فلا يجوز أخذها في حدّه.

فإن قلت: تعريف الشيء بغايته جائز، مثل: الكوز وعاء يشرب فيه.

قلت: مسلّم، لكنّه لا يكون حدّاً، بل رسماً.

وأيضاً فتعريف ذي الغاية بها إنّما يكون بأن يشتقّ منها ما يحمل على ذي الغاية ـ كما في المثال المذكور ـ لا بأن يحمل نفس الغاية عليه، كما ذكرت في التعريف من قولك: «القياس تعدية الحكم»، ألا ترى أنّه لا يقال: الكوز شرب الماء، بل وعاء يشرب فيه الماء، وأيضاً فالأصل والفرع من الأُمور الإضافيّة لا يعرف كلّ منهما إلّا بعد معرفة ما يضاف إليه، وليس في التعريف ما يدلّ على ذلك، ولو أُضيفا أو أحدهما إلى القياس دار، ولأنّ اللفظ ظاهر في أنّ العلّة للتعدية، وليس فيه إشعار بأنّها علّة الحكم، ولأنّ تقييد الحكم بالاتّحاد زائد، مع أنّ فيه إبهاماً؛ لأنّه يقع على وجوه الاتّحاد بأسرها، فيجب التعرّض في الحدّ للمقصود منها، وكذا في العلّة.

---

١. المصباح المنير، ج ٢، ص ٣٩٧، «عدا».

وقال القاضي أبو بكر:

القياس حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة أو نفيها عنهما[1].

وارتضاه جمهور الأشاعرة.

وذكر المعلوم؛ لتناول الموجود والمعدوم؛ فإنّ القياس يجري فيهما جميعاً، ولو أتى بلفظ «الشيء» لكان مختصّاً بالموجود على المذهب الحقّ.

ولو قال: حمل فرع على أصل لأوهم اختصاصه بالموجود؛ من حيث إنّ وصف أحدهما بكونه أصلاً والآخر بكونه فرعاً، قد يظنّ أنّه صفة وجوديّة، وذلك ملزوم لكون الموصوف بهما موجوداً، وإن كان ذلك الظنّ فاسداً، فكان لفظ «المعلوم» أجمع وأمنع وأبعد عن الوهم الفاسد. وإنّما قال: «حمل معلوم على معلوم»؛ لأنّ المقايسة أمر نسبي، فلا يعقل إلّا بين شيئين، ولأنّه لولاه لكان إثبات الحكم أو نفيه في الفرع غير مستفاد من القياس، بل بمجرّد الحكم، وذلك ممتنع. وإنّما قال: «في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما»؛ لأنّ المراد بحمل أحد المعلومين على الآخر التشريك بينهما في الحكم، وحكم الأصل ـ أعني المحكوم عليه ـ قد يكون إثباتاً، وقد يكون نفياً، فكان ما ذكره شاملاً لهما، وإنّما قال: «بأمر جامع بينهما»؛ لأنّ القياس لا يتمّ إلّا بجامع بين الأصل والفرع، وإلّا لكان حمل الفرع على الأصل من غير دليل، وهو باطل.

وإنّما قال: «من حكم أو صفة لهما»؛ لأنّ الجامع بين الأصل والفرع قد يكون حكماً شرعيّاً، كما لو قال في تحريم بيع الكلب: «الكلب نجس» فلا يجوز بيعه كالخنزير، وقد يكون وصفاً حقيقيّاً كما لو قال في النبيذ: «مسكر»، فكان حراماً كالخمر.

وقوله: «أو نفيهما عنهما»؛ لأنّ الجامع قد يكون ثبوتيّاً ـ كما ذكرناه ـ وقد يكون عدميّاً، إمّا في الحكم، فكما لو قال: الثوب النجس المغسول بالخلّ ـ مثلاً ـ

---

١. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٥، ص ٥؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ١٦٧.

غير طاهر، فلا يصحّ الصلاة فيه، كالمغسول باللبن والمرق، وإمّا في الصفة، فكما لو قال في الصبيّ: غير عاقل، فلا يكلّف كالمجنون.

والضمير في قوله: «لهما» و «عنهما»، عائد إلى الأصل والفرع.

والمصنّف قال: «أو نفيهما عنه» موحّداً للضمير، والمذكور في المحصول و الإحكام ضمير المثنّى، كما ذكرناه.

قال:

واعترض بالتكرير في «الحمل» و «الإثبات» إن أريد بهما معنى واحد، وإلّا فلا معنى للحمل، وبأنّ إثبات الحكم لهما ليس بالقياس؛ فإنّ الحكم في الأصل بدليل آخر؛ لأنّ القياس فرعه، وبأنّ القياس أعمّ منه؛ لأنّ الصفة قد تثبت بالقياس، كما يقال: «الله تعالى عالم»، فله علم كالشاهد، فلا يعرف بإثبات الحكم خاصّةً، وبأنّ إثبات الحكم أو الصفة أو نفيهما أقسام الجامع، فلا تذكر في التحديد.

وقال أبو الحسين: إنّه تحصيل حكم الأصل في الفرع؛ لاشتباههما في علّة الحكم عند المجتهد. [تهذيب الوصول، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦]

أقول: أورد على تعريف القاضي أبي بكر وجوه:

الأوّل: أنّ المراد بحمل أحد المعلومين على الآخر إن كان بإثبات حكم أحدهما للآخر كان قوله بعد ذلك: «في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما» تكريراً من غير فائدة، وإن كان معنى آخر فلا بدّ من بيانه، وبتقدير ظهوره لا يجوز ذكره في تحديد القياس؛ لأنّ ماهيّته تتمّ من دونه، فيكون خارجاً عنه، فلا يجوز ذكره في الحدّ.

الثاني: قوله: «في إثبات حكمٍ لهما» مشعرٌ بأنّ الحكم في الأصل والفرع ثابتٌ بالقياس، فهو باطل؛ فإنّ القياس متفرّع على ثبوت الحكم في الأصل، فلو تفرّع على القياس دار.

الثالث: أنّه غير جامع؛ لأنّ القياس كما ثبت به الحكم ونفيه كذا ثبت به الصفة، كما في قولهم: «الله تعالى عالم» فيكون له علم؛ قياساً على الشاهد؛ إذ القياس أعمّ من الشرعي والعقلي، وحينئذٍ لا ينعكس.

فإن اعتذر باندراج الصفة في الحكم.

قلنا، قوله: «من حكم أو صفة» يكون تكريراً، فالحدّ إمّا ناقص أو زائد.

الرابع: المعتبر في ماهيّة القياس إنّما هو مطلق الجامع بين الأصل والفرع، أمّا كونه تارةً حكماً، وتارةً صفةً، وتارةً نفي حكم، وتارةً نفي صفة فتلك أقسام للجامع، غير معتبرة في القياس بالذات، بل باعتبار اشتمالها على ماهيّة الجامع؛ إذ ما به يمتاز كلّ واحد منها عن باقيها خارج عن ماهيّة الجامع؛ لتحقّقه من دونها، فلا يذكر في تحديده، وإلّا لوجب ذكر أحد أقسام الحكم، من تحريم، أو وجوب، أو إباحة، أو غير ذلك.

الخامس: كلمة «أو» موضوعة للإبهام والتخيير، وهو ينافي التحديد المقصود به الإيضاح والبيان[1].

وأُجيب بأنّ الحمل التسوية ثمّ أُتي بما يناسب تفصيلها؛ لأنّه قسّم الحكم إلى ما يثبت وينفى، وحكم الأصل لم يثبت بالقياس؛ إذ القياس مركّب من أركانه الأربعة، وظاهر عدم احتياج حكم الأصل إليها بل إلى الأمر الجامع، وقد صرّح به في قوله: «بأمر جامع»، والكلام في تعريف القياس الشرعي، وتقسيم الجامع للمبالغة في الكشف[2].

وعرّفه الآمدي بالاستواء بين الأصل والفرع في العلّة المستنبطة من حكم الأصل[3].

وردّه في النهاية بعدم الانعكاس؛ لخروج ذي العلّة المنصوصة[4] آخرها.

---

١. أورد عليه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ١٦٨ ـ ١٦٩.
٢. المجيب هو الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ١٦٩ وما بعدها.
٣. الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ١٧٠ ـ ١٧١.
٤. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٣، ص ٥٠٧.

وقال أبو الحسين البصري :

إنّه تحصيل حكم الأصل في الفرع؛ لاشتباههما في علّة الحكم عند المجتهد، ثمّ اعترض على نفسه بانتقاضه عكساً بقياس العكس؛ فإنّ الفقهاء يسمّونه قياساً مع كذب الحدّ عليه؛ لأنّه عبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم في غيره؛ لافتراقهما في علّة الحكم، كما يقال: لو لم يكن الصوم شرطاً للاعتكاف في نفس الأمر لم يكن شرطاً له بنذر الاعتكاف مصلّياً. فالأصل هو الصلاة، والفرع هو الصوم، وحكم الصلاة إنّها ليست شرطاً للاعتكاف، والثابت في الصوم نقيضه، وهو كونه شرطاً للاعتكاف. وقد افترقا في علّة الحكم؛ لأنّ علّة حكم الصلاة التي لأجلها لم يكن شرطاً للاعتكاف في نفس الأمر، هي كونها ليست شرطاً له حال النذر، وهي غير موجودة في الصوم؛ لأنّه شرط للاعتكاف حال النذر[1] إجماعاً.

وأجاب بأنّ تسميتهم إيّاه قياساً مجاز؛ لأنّ خاصّة القياس التي هي إلحاق الأصل بالفرع غير موجود في قياس العكس، والقياس هو المساواة[2].

واعترض عليه أيضاً بأنّ الحاصل في الفرع ليس نفس حكم الأصل بل مثله، وبأنّ تحصيل حكم الأصل في الفرع هو حكم الفرع ونتيجة القياس، فلا يكون جزؤه، فلا يعرّف به[3].

وأجاب المصنّف في النهاية عن الأوّل بأنّه لمّا كان حكم الأصل مساوياً لحكم الفرع جاز إطلاق الوحدة عليهما.

وعن الثاني: أنّ الشيء قد يعرّف بغايته كما يقال: الكوز آلة يشرب بها الماء، والكرسي ما يجلس عليه[4].

ويشكل الأوّل بأنّ ذلك الإطلاق مجاز يجب الاحتراز عنه في التعريف. على أنّه لم يأتِ بلفظ «الوحدة» وإنّما أضاف «الحكم» إلى «الأصل»، وحصوله

١ و ٢. المعتمد، ج ٢، ص ١٩٦.

٣ و ٤. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٣، ص ٥٠٣.

في الفرع محال.

وأمّا الثاني: فيشكل بما تقدّم في الكلام على تعريف المصنّف، وقوله: «عند المجتهد» يندرج فيه القياس الفاسد.

وللقياس رسوم ركيكة أعرض عنها المصنّف هنا، مثل قولهم: «إنّه التشبيه» أو «الدليل الموصل إلى الحقّ» أو «إصابة الحقّ» أو «بذل الجهد في استخراج الحقّ».

[البحث الثاني في أحكام القياس]

قال:

البحث الثاني في أركانه. وهي أربعة: الأصل، والفرع، والعلّة، والحكم، أمّا الأصل فعند الفقهاء عبارة عن محلّ الحكم المقيس عليه كالخمر، وعند المتكلّمين النصّ الدالّ على ذلك الحكم.

وهما ضعيفان، لأنّ الأصل ما يتفرّع عليه غيره، وليس الحكم في النبيذ متفرّعاً على الخمر فإنّه لو انتفى التحريم عنه لم يمكن القياس عليه، ولو علمنا تحريم الخمر بالضرورة أمكن القياس عليه، وإن لم يكن هناك نصّ فبقي الأصل. أمّا حكم محلّ الوفاق أو علّته، فالحكم أصل في محلّ الوفاق، فرع في المتنازع، والعلّة بالخلاف. وتسمية العلّة في المتنازع أصلاً أولى من تسمية محلّ الحكم في المتّفق أصلاً، لأنّ العلّة مؤثّرة في الحكم، والمحلّ غير مؤثّر.

والفرع عند الفقهاء محلّ النزاع، وعند الأُصوليّين الحكم المتنازع، وهو أولى، لأنّ الأوّل ليس متفرّعاً على الأصل بل الثاني، وإطلاق لفظ «الأصل» على محلّ الوفاق أولى من إطلاق لفظ «الفرع» على محلّ الخلاف، لأنّ محلّ الوفاق أصل الحكم فيه الذي هو أصل القياس، فهو أصل أصل القياس، ومحلّ الخلاف أصل الحكم فيه، الذي هو فرع القياس، فهو أصل فرع، والبحث هنا على مصطلح الفقهاء.

[تهذيب الوصول، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧]

أقول: لمّا كان تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع؛ لوجود العلّة في الفرع كانت أركانه أربعةً.

أمّا الأصل فاعلم أنّا إذا قسنا النبيذ على الخمر في التحريم، فإمّا أن يكون الأصل عبارةً عن محلّ ذلك الحكم المطلوب إثباته في الفرع، وهو المقيس عليه، كالخمر في هذا المثال، أو نفس الحكم المذكور، وهو التحريم، أو علّته، أعني الوصف الباعث عليه، كالإسكار، أو النصّ الدالّ على ذلك الحكم، فذهب الفقهاء إلى الأوّل، والمتكلّمون إلى الرابع، واستضعفها صاحب المحصول[1] والمصنّف.

أمّا قول الفقهاء؛ فلأنّ أصل الشيء ما تفرّع عليه غيره، وكان ينبغي أن يقال: ما تفرّع عليه ذلك الشيء، ونفس الحكم ليس متفرّعاً على نفس الخمر؛ إذ لو لم ينصّ الشارع على تحريم الخمر لم يكن تفريع حرمة النبيذ عليه، ولو وجد التحريم في غير الخمر أمكن تفريع حرمة النبيذ عليه، وينبغي تقييد ذلك الغير بما يشارك النبيذ في علّة تحريمه؛ ولمّا ظهر انفكاك كلّ واحد من ماهيّة الخمر وتحريم النبيذ عن الآخر استحال توقّف تحريم النبيذ على ماهيّة الخمر.

وأمّا قول المتكلّمين فضعيف أيضاً لهذا الوجه؛ وذلك أنّا لو قدّرنا علمنا بتحريم الخمر ضرورةً، أو بدليل عقلي لأمكننا أن نفرّع عليه تحريم النبيذ على تقدير مشاركته إيّاه في علّة التحريم، ولو قدّرنا أنّ النصّ ورد على تحريم الخمر لا لخصوصيّة، بل على أمر شامل له وللنبيذ لم يكن تفريع النبيذ على ذلك النصّ تفريعاً قياسيّاً، وحينئذٍ لا يكون النصّ أصلاً للقياس.

ولمّا ظهر فساد هذين القسمين تعيّن كون الأصل إمّا الحكم الثابت في محلّ الوفاق، كتحريم الخمر في المثال المذكور، أو علّة ذلك الحكم، كالإسكار فيه.

والآمدي نقل الاتّفاق على أنّ العلّة التي هي محلّ الحكم المتّفق عليه لأن يكون أصلاً، وإن جاز أن يكون الشيء في المختلف فيه أصلاً[2].

---

١. المحصول، ج ٥، ص ١٦ ـ ١٧.

٢. الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ج ٣، ص ١٧٢.

وإذا تقرّر هذا فاعلم أنّ الحكم أصل في محلّ الوفاق، فرع في محلّ الخلاف، وأمّا علّة الحكم فبالعكس؛ فإنّها أصل في محلّ الخلاف، وفرع في محلّ الوفاق.

أمّا الأوّل؛ فلأنّا ما لم نعلم ثبوت الحكم في محلّ الوفاق لا نطلب علّة ذلك الحكم، وقد نعلم الحكم ولا نطلب علّته أصلاً، فقد توقّف إثبات علّة الحكم في محلّ الوفاق على ثبوت ذلك الحكم فيه، من غير عكس، وذلك يؤذن بكون العلّة فرعاً على الحكم.

ويشكل بأنّ توقّف طلب العلّة وكونها فرعاً عليه على ثبوت الحكم لا يوجب افتقار العلّة إلى الحكم، واستغناء الحكم عن طلب العلّة لا يوجب استغناءه عن نفس العلّة، وكونه أصلاً لها.

وأمّا الثاني؛ فلأنّا ما لم نعلم تحقّق علّة الحكم في المتنازع لا يمكننا أن نحكم بثبوت ذلك الحكم فيه قياساً، ولا ينعكس؛ إذ يمكننا العلم بتحقّق العلّة من دون تحقّق الحكم فيه، فقد توقّف ثبوت الحكم فيه على ثبوت العلّة من غير عكس؛ وذلك دالّ على تفريع الحكم على العلّة في محلّ النزاع.

وينبغي أن يعلم أنّ تسمية العلّة في محلّ النزاع أصلاً للحكم فيه أولى من تسمية محلّ الحكم في المتّفق عليه أصلاً؛ لأنّ علّة الحكم مؤثّرة فيه، والمؤثّر في الشيء أصل له؛ لابتنائه عليه، وليس المحلّ مؤثّراً في الحكم، ولأنّ تعلّق المؤثّر بأثره أقوى من تعلّق المحلّ بالحالّ؛ لأنّ المؤثّر موجب للأثر، والمحلّ غير موجب للحالّ؛ لاستحالة كون القابل فاعلاً.

إذا تقرّر هذا فاعلم أنّ لكلّ من قولي المتكلّمين والفقهاء وجهاً.

أمّا الأوّل؛ فلأنّه قد ظهر أنّ الحكم الحاصل في محلّ الوفاق أصل للحكم في محلّ الخلاف، وثبت أنّ النصّ أصل لذلك الحكم، فقد صار النصّ أصل أصل الحكم المطلوب إثباته، وأصل أصل الشيء أصل لذلك الشيء، فصحّ إطلاق لفظ «الأصل» عليه، وهو قول المتكلّمين.

وأمّا الثاني؛ فلأنّ الحكم الذي هو الأصل محتاج إلى محلّه، فكان محلّ الحكم أصلاً للأصل، فجاز تسميته أصلاً، وهو قول الفقهاء.

وفيهما نظر.

أمّا الأوّل؛ فللمنع من كون النصّ أصلاً للحكم. أمّا عندنا وعند المعتزلة فظاهر؛ لأنّه مبيّن[1] للحكم، والمبيّن[2] للشيء لا يجب كونه أصلاً له. وأمّا عند الأشاعرة؛ فلأنّ النصّ عندهم نفس الحكم؛ لأنّه عندهم عبارة عن خطاب الشرع المتعلّق بأفعال المكلّفين كما تقدّم، فكيف يكون أصلاً لنفسه؟

وأمّا كون المقيس عليه محلّاً للحكم فهو محال عندهم؛ لذلك.

وأمّا الفرع فعند الفقهاء عبارة عن محلّ الحكم المتنازع فيه، كالنبيذ في المثال المذكور، وعند آخرين[3] نفس الحكم المطلوب إثباته في محلّ الخلاف، كتحريم النبيذ.

واعلم أنّ إطلاق لفظ «الأصل» على محلّ الوفاق أولى من إطلاق لفظ «الفرع» على محلّ الخلاف؛ لأنّ محلّ الوفاق أصل أصل القياس؛ لأنّه أصل الحكم الحاصل فيه الذي هو أصل القياس، وأصل أصل الشيء يجب كونه أصلاً.

وأمّا محلّ الخلاف فإنّه أصل للحكم الذي يطلب إثباته، وهو فرع القياس، فكان أصل فرع القياس، وأصل الفرع لا يجب كونه فرعاً، وقد عرفت ما في ذلك.

قال الآمدي:

النزاع لفظي: إذ الأصل ما يُبنى عليه غيره، والحكم يُبنى عليه حكم الفرع، والنصّ يُبنى عليه حكم الأصل، فهو أصل الأصل، وكذا أيّ طريق عرف به حكم المتّفق عليه من إجماع أو غيره، والمتّفق عليه محلّ الفعل الموصوف بالحرمة، فهو أيضاً أصل الأصل. وهو الأشبه بالأصالة، كما قاله الفقهاء؛ لافتقار النصّ والحكم إليه، ولا عكس، وأمّا الجامع فهو فرع في المتّفق عليه؛ لاستنباطه منه، فهو تبع للنصّ، والحكم، ومحلّه أصل في المختلف فيه؛ لكون الحكم فيه مبنيّاً عليه، بل تسميته أصلاً هنا أولى من تسمية النصّ في المتّفق في الحكم، والمحلّ أصلاً؛ للاختلاف فيها، والاتّفاق على كون الجامع أصلاً في الفرع[4].

---

١ و ٢. في «ن»: «مثبت» بدل «مبيّن».

٣. منهم أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ٢، ص ١٩٩؛ والرازي في المحصول، ج ٥، ص ١٩.

٤. الإحكام في أصول الأحكام، ج ٣، ص ١٧٢.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ إطلاق هذه الألفاظ في المباحث الآتية إنّما هي على مصطلح الفقهاء، من أنّ الأصل محلّ الوفاق، كالخمر، والفرع محلّ الحكم المختلف فيه، كالنبيذ. وأمّا العلّة فهي الوصف الجامع بين الأصل والفرع، كالإسكار في المثال المذكور، وهو قد يكون باعثاً على الحكم، وقد يكون أمارةً عليه.

وأمّا الحكم فهو المطلوب إثباته، كتحريم النبيذ في المثال، ولا بدّ من كونه من الأحكام الخمسة، أو الثابتة بخطاب الوضع، كالصحّة والبطلان، وغيرهما ـ إن لم نقل بالقياس في غيره ـ كالعقليّات واللغويّات.

[البحث الثالث : هل القياس حجّة أم لا ؟]

قال :

البحث الثالث في أنّه هل هو حجّة أم لا ؟ منع الشيعة من التعبّد به شرعاً وإن جاز عقلاً. ومنع آخرون منه عقلاً.

وقال أبو الحسين البصري : إنّ العقل دالّ على التعبّد به، ودليل الشرع عليه ظنّي.

والأقوى عندي أنّ العلّة إذا كانت منصوصةً وعلم وجودها في الفرع كان حجّةً، كقوله ﷺ لمّا سُئل عن بيع الرطَب بالتمر، قال: « أينقص إذا جفّ ؟ »، قيل : نعم. وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف، وأمّا في غير هذين فلا يجوز التعبّد به ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾، ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾، ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴾، وقوله ﷺ : « ستفترق أُمّتي على بضع وسبعين فرقةً، أعظمهم فتنةً قوم يقيسون الأُمور برأيهم، فيحرّمون الحلال، ويحلّلون الحرام »، ولإجماع أهل البيت عليهم السلام عليه ؛ فإنّ المعلوم من قول الصادق والباقر والكاظم عليهم السلام إنكاره، ولأنّ مبنى شرعنا على اختلاف المتوافقات، وتوافق المختلفات، كإيجاب صوم آخر رمضان، وتحريم أوّل شوّال، وإيجاب الوضوء من النوم والبول، ولأنّ أكثر الصحابة منعوا منه حتّى قال عليّ عليه السلام : « من أراد أن يقتحم جراثيم جهنّم فليقل في الجدّ برأيه »، وقال عليه السلام : « لو كان الدين يؤخذ قياساً لكان باطن الخفّ أولى بالمسح من ظاهره »، وإنكاره العمل به متواتر.

وقال أبو بكر : أيّ سماء تظلّني وأيّ أرض تقلّني إذا قلت في كتاب الله برأيي.

وقال عمر : إيّاكم وأصحاب الرأي ، فإنّهم أعداء السنن ، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها ، فقالوا بالرأي فضلّوا وأضلّوا .

وقال ابن عبّاس : يذهب قرّاؤكم وصلحاؤكم ، ويتّخذ الناس رؤساء جهّالاً يقيسون الأُمور برأيهم ، ولم ينكر في ذلك عليهم أحد .

[تهذيب الوصول ، ص ٢٤٧ ـ ٢٥٠]

أقول : اختلف في التعبّد بالقياس عقلاً على طرفين وواسطة .

فأوجبه أبو الحسين البصري[١] والقفّال[٢] ، وأحاله بعض الشيعة[٣] والنظّام وكثير من معتزلة بغداد ، كجعفر بن حرب ، وجعفر بن مبشّر ، ويحيى الإسكافي[٤] .

ثمّ منهم من خصّ الاستحالة بشرعنا[٥] ، ومنهم : من عمّ الحكم بالاستحالة في كلّ الشرائع[٦] ، وجوّزه أكثر الصحابة والتابعين والفقهاء الأربعة[٧] وأكثر المتكلّمين ، ومن الإماميّة السيّد المرتضى رحمه الله[٨] .

واختلف مجوّزوه في وقوعه ، فذهب إليه الجمهور مطلقاً ، والقاشاني[٩] والنهرواني في صورتين :

إحداهما : إذا كانت علّة الحكم منصوصاً عليها ، إمّا بصريح اللفظ أو بإيمائه ،

---

١ . المعتمد ، ج ٢ ، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢ .

٢ . حكاه عنه الرازي في المحصول ، ج ٥ ، ص ٢٢ ؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام ، ج ٤ ، ص ٢٧٢ .

٣ . نقله السيّد المرتضى عن بعض شيوخه في رسائله ، ج ١ ، ص ٢٠٢ .

٤ . حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام ، ج ٤ ، ص ٢٧٢ ؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول ، ج ٣ ، ص ٥١٨ .

٥ . حكاه عن النظّام العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول ، ج ٣ ، ص ٥٢٠ ؛ والزركشي في البحر المحيط ، ج ٤ ، ص ١٧ .

٦ . لم نعثر عليه . ولكن راجع البحر المحيط ، ج ٤ ، ص ١٥ .

٧ . حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام ، ج ٤ ، ص ٢٧٢ .

٨ . الذريعة إلى أُصول الشريعة ، ج ٢ ، ص ٦٧٥ وما بعدها .

٩ . حكاه عنهما الرازي في المحصول ، ج ٥ ، ص ٢٢ ـ ٢٣ ؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج ، ج ٣ ، ص ١٠ .

وعلم ثبوتها في الفرع.

والثانية: ما إذا كان ثبوت الحكم في الفرع أولى من أصله، كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف[1]. وأمّا غيرهما فلا؛ لوجود ما يمنع من ذلك سمعاً، وهو اختيار المصنّف ﷺ. ومنع منه السيّد[2] وجماعة مطلقاً[3]؛ لعدم ما يدلّ على وجوده عقلاً وشرعاً، وآخرون؛ لوجود ما يدلّ على عدمه سمعاً.

والحقّ ما اختاره المصنّف ﷺ.

لنا على المقام الأوّل ـ وهو الجواز عقلاً ـ أنّا نعلم قطعاً أنّ كلّ عاقل إذا لم يعتبر سوى حكم عقله لا يمتنع عنده أن يقول الشارع: حرّمت شرب الخمر؛ لإسكاره، ومن غلب على ظنّه أنّ علّة تحريمه الإسكار المفضي إلى وقوع الفتن والعداوة والبغضاء، فقيسوا عليه كلّ ما يشاركه في هذا المعنى، كالنبيذ وغيره، ولو قال ذلك لتلقّته العقول بالقبول، واستحسنه كلّ ذي عقلٍ سليم ونظرٍ مستقيم. ولا نعني بالجواز عقلاً إلّا هذا.

وعلى الثاني ـ وهو أنّه يمتنع سمعاً في غير الصورتين المذكورتين ـ وجوه:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿أَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[4] والقياس قول على الله تعالى بما لا يعلم، فيكون منهيّاً عنه.

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾[5]. والقول بالقياس كذلك فيكون منهيّاً عنه.

ويشكل؛ لاختصاصه بالرسول ﷺ المتمكّن من أخذ الأحكام من الوحي المفيد للقطع.

---

١. حكاه عنهما الرازي في المحصول، ج ٥، ص ٢٢ ـ ٢٣؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٣، ص ١٠.

٢. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ٢، ص ٦٨٤ وما قبلها.

٣. الإحكام في أُصول الأحكام، الآمدي، ج ٤، ص ٣١٢؛ حكاه الأسفرائيني وجعفر بن مبشّر وجعفر بن حرب وأكثر أصحاب الشافعي وبعض أهل الظاهر.

٤. البقرة (٢): ١٦٩؛ الأعراف (٧): ٣٣.

٥. الإسراء (١٧): ٣٦.

الثالث : قوله تعالى : ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴾[١]، والقياس ظنّ خرج عنه ما وقع الاتّفاق على العمل به، فيبقى الباقي على النهي.

الرابع : قوله عليه السلام : «ستفترق أُمّتي على بضع وسبعين فرقةً أعظمهم فتنةً قوم يقيسون الأُمور برأيهم، فيحرّمون الحلال، ويحلّلون الحرام»[٢].

ويشكل باختصاص الذمّ فيه بالقايسين، الموصوفين بالصفة.

والبِضع : ما بين الثلاث إلى التسع.

الخامس : إجماع أهل البيت عليهم السلام على المنع من العمل بالقياس؛ فإنّ المعلوم من قول الباقر[٣] والصادق[٤] والكاظم عليهم السلام إنكاره وذمّ العمل به[٥].

السادس : إنّ مبنى شرعنا على اختلاف المتّفقات في الأحكام، واتّفاق المختلفات فيه، وذلك يمنع من القياس.

أمّا الأوّل فظاهر؛ فإنّ الشارع شرّف بعض الأزمنة والأمكنة على غيرها مع تساويهما في الحقيقة. قال تعالى : ﴿ لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ ﴾[٦]، وقال تعالى : ﴿ وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا ﴾[٧]، وأوجب الحجّ إليه دون غيره من البقاع، وأوجب صوم آخر رمضان، وحرّم صوم أوّل شوّال، وساوى بين النوم والبول في إيجاب الوضوء مع اختلافهما، وأسقط الصلاة والصوم عن الحائض، وأوجب عليها قضاء الصوم دون الصلاة، مع كونها أعظم منه قدراً، وحرّم النظر إلى العجوز الشوهاء، وأباحه إلى وجه الجارية الحسناء.

وأمّا الثاني؛ فلأنّ مقتضى القياس جمع المتشابهات في الأحكام، كما في قياس

---

١. النجم (٥٣) : ٢٨.
٢. الطرائف، ص ٥٢٥؛ المستدرك على الصحيحين، ج ٥، ص ٦١٤ ـ ٦١٥، ح ٨٣٧٤.
٣. الكافي، ج ١، ص ٥٧ ـ ٥٨، باب البدع والرأي و...، ح ١٧.
٤. الكافي، ج ١، ص ٥٦ ـ ٥٧، باب البدع والرأي...، ح ٧، ١٤، ١٥، ١٨ و ٢٠.
٥. الكافي، ج ١، ص ٥٧، باب البدع والرأي و...، ح ١٣ و ١٦.
٦. القدر (٩٧) : ٣.
٧. البقرة (٢) : ١٢٥.

الطرّ والفرق بين المختلفات[١] كما في قياس العكس.

السابع: إجماع الصحابة على المنع من القياس، وذمّ العمل به متحقّق، فلا يجوز العمل به.

أمّا الأوّل؛ فلما روي عن عليّ عليه السلام من قوله: «من أراد أن يقتحم جراثيم جهنّم فليقل في الجدّ برأيه»[٢]. والجراثيم: جمع جرثومة، وهي جمعة من تراب أو طين تعلو الأرض[٣]. والتقحّم: التقدّم والوقوع في أهوية. يقال: اقتحم الإنسان، وهو رميه بنفسه في أهوية أو في وهدة[٤].

وقال عليه السلام: «لو كان الدين بالرأي أو يؤخذ قياساً لكان مسح باطن الخفّ أولى بالمسح من ظاهره»[٥]. وإنكاره العمل بالقياس متواتر.

وقال أبو بكر: أيّ سماء تظلّني؟! وأيّ أرض تقلّني إذا قلت في كتاب الله برأيي؟![٦] وقال عمر: إيّاكم وأصحاب الرأي؛ فإنّهم أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها، فقالوا في الدين برأيهم فضلّوا وأضلّوا[٧].

وعنه: إيّاكم والمكايلة، فقيل: وما المكايلة؟ فقال: المقايسة[٨].

وكتب إلى شريح وهو قاضٍ من قبله: اقضِ بما في كتاب الله فإن جاءك ما ليس فيه فاقضِ بما في سنّة رسول الله صلى الله عليه وآله فإن جاءك ما ليس فيه فاقضِ بما أجمع عليه أهل العلم، فإن لم تجد فلا عليك إلّا أن تقضي[٩].

---

١. في «مج»: «الممتنعات» بدل «المختلفات».
٢. مبادئ الوصول، ص ٢١٥؛ المحصول، ج ٥، ص ٧٧.
٣. النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ١، ص ٢٥٤، «جرثم».
٤. الصحاح، ج ٤، ص ٢٠٠٦؛ المصباح المنير، ج ٢، ص ٤٩١، «قحم».
٥. سنن أبي داود، ج ١، ص ٤٢، ح ١٦٢؛ سنن الدارقطني، ج ١، ص ٤٥٢ ـ ٤٥٣، ح ٧٥٨ ـ ٧٥٩؛ السنن الكبرى، البيهقي، ج ١، ص ٤٣٦، ح ١٣٨٦ ـ ١٣٨٧.
٦. المصنّف، ابن أبي شيبة، ج ٧، ص ١٧٩، ح ٥.
٧. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج ١٢، ص ١٠٢.
٨. المحصول، ج ٥، ص ٧٦؛ الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ج ٤، ص ٣٠٤.
٩. سنن الدارمي، ج ١، ص ٦٠، باب الفتيا وما فيه من الشدّة.

وقال ابن عبّاس : يذهب قرّاءكم وصلحاؤكم، ويتّخذ الناس رؤساء جهّالاً، يقيسون الأُمور برأيهم[١].

وقال : إذا قلتم في دينكم بالقياس أحللتم كثيراً ممّا حرّم الله، وحرّمتم كثيراً ممّا أحلّ الله[٢].

ولم ينكر عليهم في ذلك أحد، فكان إجماعاً.

وأمّا الثاني ؛ فلما تقدّم في بيان حجّيّة إجماعهم.

قال :

احتجّوا بقوله تعالى : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ﴾ وبخبر معاذ، وبقوله عليه السلام : « أرأيت لو تمضمضت بماءٍ »، « أرأيتِ لو كان على أبيكِ دين فقضيته ».

والجواب : المراد بـ « الاعتبار » الاتّعاظ ؛ لأنّه حقيقة فيه، وسياق الآية يدلّ عليه، وخبر معاذ نقل : « فإن لم تجد ؟ » قال : أجتهد برأيي، فقال : « لا »، بل « ابعث إليّ أبعث إليك ».

وعن الخبرين أنّ المراد التمثيل لا القياس ؛ لأنّه عليه السلام ممنوع منه بقوله تعالى : ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴾.

سلّمنا لكنّه عليه السلام بيّن العلّة فيهما، مع أنّهما خبر واحد.

[تهذيب الوصول، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١]

أقول : تقرير الأوّل : أنّه تعالى أمرنا بالاعتبار[٣]، وهو مأخوذ من « العبور » وهو حقيقة في المرور والمجاوزة ؛ بدليل قولهم : عبرت النهر، وتسميتهم السفينة التي هي أداة العبور معبراً، والعبرة الدمعة التي عبّرت من الجفن، والأصل في الاستعمال الحقيقة، وإذا كان حقيقةً في العبور لم يكن حقيقةً في غيره، وإلّا لزم الاشتراك

١ و ٢. المحصول، ج ٥، ص ٧٧ ؛ معارج الأُصول، ص ١٩٣.
٣. إشارة إلى الآية ٢ من سورة الحشر (٥٩).

المخالف للأصل، والقياس اعتبار؛ لأنّه عبور ومجاوزة للحكم من الأصل إلى الفرع، فيكون مأموراً به.

[تقرير] الثاني: أنّه ﷺ بعث معاذاً قاضياً إلى اليمن، وقال له: «بِمَ تحكم؟» قال: بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد؟» قال: فبسنّة رسول الله ﷺ، قال: «فإن لم تجد؟» قال: أجتهد برأيي، فأقرّه النبيّ ﷺ على ذلك، وقال: الحمد لله الذي وفّق رسولَ رسول الله لما يحبّه الله ورسوله[1].

واجتهاد الرأي لا بدّ فيه من ردّه إلى أصل، وإلّا لكان مرسلاً، والرأي المرسل غير معتبر، فيكون هو القياس.

[تقرير] الثالث: سأل عمر النبيّ ﷺ عن قُبلة الصائم، فقال: «أرأيت لو تمضمضتَ بماء ثمّ مججته أكنت شاربه»[2]، شبّه ﷺ قُبلة الصائم من غير إيلاج بالمضمضة من غير ازدراد، وأجرى حكم أحدهما على الآخر، وذلك قياس؛ لأنّ إيراد هذا الكلام دليل على أنّ الجامع بينهما ما يفهم كلّ عاقل عارف بالوضع منه عند سماعه، من عدم حصول الغاية المقصودة في الصورتين، فوجب أن لا يكون حكم المقدّمة حكم المقصود، وإذا كان ذلك قياساً وجب كون القياس حجّةً.

أمّا أوّلاً؛ فلوجوب التأسّي بالنبيّ ﷺ.

وأمّا ثانياً؛ فلأنّ قوله ﷺ: «أرأيت»، خرج مخرج التقرير، ولولا أن يكون حجّيّة القياس ممهّدةً عند عمر لما حسن ذلك؛ لأنّه لا يحسن مخاطبة من لا يعتقد كون القياس حجّةً بذلك.

[تقرير] الرابع: قوله ﷺ للجارية الخثعميّة لمّا قالت له سائلةً: يا رسول الله، إنّ أبي أدركته فريضة الحجّ شيخاً زمناً لا يستطيع أن يحجّ، إن حججت عنه أينفعه ذلك؟ فقال لها: «أرأيتِ لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك؟» قالت:

---

١. سنن أبي داود، ج ٣، ص ٣٠٣، ح ٣٥٩٢؛ السنن الكبرى، البيهقي، ج ١٠، ص ١٩٥، ح ٢٠٣٣٩.

٢. سنن الدارمي، ج ٢، ص ١٣، باب الرخصة في القبلة للصائم؛ سنن أبي داود، ج ٢، ص ٣١١، ح ٢٣٨٥؛ السنن الكبرى، البيهقي، ج ٤، ص ٤٣٦، ح ٨٢٥٥.

نعم، قال: «فدين الله أحقّ بالقضاء»[١]، ألحق دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء، وهو عين القياس.

والجواب عن الأوّل: أنّ المراد بـ«الاعتبار» في الآية[٢] إنّما هو الاتّعاظ؛ لأنّه حقيقة فيه، بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَن يَخْشَىٰٓ﴾[٣]، ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي ٱلْأَنْعَٰمِ لَعِبْرَةً﴾[٤]، والأصل في الاستعمال الحقيقة، وليس حقيقةً في غيره، وإلّا لزم الاشتراك المخالف للأصل، وبتقدير اشتراكه يجب حمله على الاتّعاظ؛ لدلالة صدر الآية، وهو قوله تعالى: ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[٥]، ولو كان المراد به القياس الشرعي لبقي تقدير الكلام: ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾، فقيسوا الذُّرّة على البُرّ، وهو في غاية الركاكة، والخروج عن قانون اللغة والعرف، وعدم المناسبة لكلام الله تعالى.

سلّمنا، لكن لا يلزم من عدم القرينة الدالّة على إرادة الاتّعاظ تعيّن إرادة القياس الشرعي.

سلّمنا، لكن يكفي في الامتثال الإتيان بفرد واحد من أفراد الاعتبار، فيحمل على قياس منصوص العلّة أو ما إذا كان ثبوت الحكم في الفرع أقوى منه في الأصل، كما هو مذهب القاشاني[٦] والنهرواني[٧].

وعن الثاني: أنّ خبر معاذ مرسل، فلا يكون حجّةً على ما تقدّم.

سلّمنا، لكن روي أنّه لمّا قال معاذ: أجتهد برأيي، قال له النبيّ ﷺ: «بل ابعث

---

١. راجع سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ٩٧١، ح ٢٩٠٩؛ والمحصول، ج ٥، ص ٥٢؛ والإحكام في أُصول الأحكام، الآمدي، ج ٤، ص ٢٩٤.

٢. إشارة إلى الآية ٢ من سورة الحشر (٥٩).

٣. النازعات (٧٩): ٢٦.

٤. النحل (١٦): ٦٦.

٥. الحشر (٥٩): ٢.

٦ و ٧. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٥، ص ٢٢ ـ ٢٣؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٣، ص ١٠.

إليَّ أبعث إليك»[١]، ولا يمكن الجمع بينهما؛ لورودهما في واقعة واحدة.

سلّمنا، لكن لا نسلّم أنّه أراد القياس؛ لأنّ الاجتهاد استفراغ الوسع والجدّ في الطلب، فيحمل على طلب الحكم من النصوص الخفيّة، أو التمسّك بالبراءة الأصليّة.

وعن الثالث والرابع: المنع من تحقّق القياس فيهما، بل إنّما ذكر ذلك للتمثيل؛ لأنّه ﷺ ممنوع من العمل بالقياس؛ لقوله تعالى: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۞ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴾[٢]، ولأنّ الحجّ عن الغير سنّة قائمة؛ فهو غنيّ عن القياس، وأيضاً فهو حمل أصل على أصل، لا فرع على أصل، ولأنّ فيهما تنبيهاً على علّة الحكم، ولا يلزم من كون القياس حجّةً فيهما كون القياس المستنبط العلّة حجّة، ولأنّه ﷺ قال في الصورة الثانية: «فدين الله أحقّ بالقضاء»، وذلك تصريح بأنّ ثبوت الحكم في الفرع أقوى من ثبوته في الأصل، فهو من باب دلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب، وكذلك في الصورة الأُولى؛ فإنّ المضمضة والشرب يلزمهما أمر واحد لابدّ منه فيهما متقدّمةً لهما، وهو وضع الماء في الفم وليس القُبلة والجماع لازم تقدّمهما، فكانت نسبة المضمضة إلى الشرب أقرب من نسبة القُبلة إلى الجماع، ولمّا لم يثبت لهذا حكم الشرب فبطريق الأولى أن لا يثبت للقُبلة حكم الجماع.

وهذه الدلالة نقول بها سواء قلنا إنّها قياس أو لم نقل.

سلّمنا، لكنّهما منقولان بطريق الآحاد، فلا يجوز إثبات حجّيّة القياس ـ الذي هو أصل من أُصول الأحكام لو صحّ ـ بهما.

قال:

أمّا إذا نصّ على العلّة ثمّ علم وجود تلك العلّة في الفرع فإنّ الحكم يتعدّى إليه؛ إذ لولاه لوجد المقتضي مع انتفاء معلوله، وهو باطل. ولا يمكن أن تكون العلّة ـ وهو ما

---

١. راجع كنز الفوائد، ج ٢، ص ٢٠٨؛ العدّة في أُصول الفقه، ج ٢، ص ٧١١؛ المحصول، ج ٥، ص ٤١، وفي المصادر: «اكتب إليّ أكتب إليك».

٢. النجم (٥٣): ٣ـ٤.

نصّ الشارع عليه ـ مخصّصاً بمحلّ الوفاق، وإلّا لم تكن العلّة تامّةً، وقياس الضرب على التأفيف ليس من هذا الباب؛ لأنّ الحكم في الفرع أقوى.

[تهذيب الوصول، ص ٢٥١]

أقول: هذا إشارة إلى مسألتين وقع الخلاف فيهما:

الأولى: إذا نصّ الشارع على علّة الحكم هل يكون كافياً في تعدية الحكم بها من محلّ الحكم المنصوص إلى غيره من المحالّ التي علم وجود تلك العلّة فيها من دون ورود ما يدلّ على التعبّد بالقياس؟

قال النظّام: نعم[١]، وهو مذهب أحمد، والقاشاني، والنهرواني وأبو بكر الرازي من الحنفيّة والكرخي[٢]، وأنكره الأُستاذ أبو إسحاق، وأكثر الشافعيّة والجعفران، وبعض الظاهريّة[٣].

وقال أبو عبد الله البصري:

إنّه كذلك إن كانت العلّة المنصوصة علّةً لتحريم أو كراهة، وأمّا إذا كانت علّةً لوجوبٍ أو ندبٍ لم يكفِ في تعدية الحكم إلى غير محلّها[٤].

واختار المصنّف الأوّل، واحتجّ عليه بأنّه لو لم يتعدّ الحكم من الأصل المنصوص على علّته إلى غيره من المحالّ التي وجد فيها لزم وجود المقتضي ـ أعني العلّة التامّة ـ مع انتفاء معلولها، والتالي باطل قطعاً، فكذا المقدّم، والملازمة ظاهرة.

لا يقال: لِمَ لا يجوز كون العلّة الوصف المختصّ بمحلّ الوفاق، كإسكار الخمر في قوله: «حرّمت الخمر لإسكاره»[٥]، وحينئذٍ لا يلزم تعدّي الحكم إلى غيره من

---

١ ـ ٣. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٣١٢؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٣، ص ٢٤.

٤. حكاه عنه أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ٢، ص ٢٣٥؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٣١٢؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٣، ص ٢٤.

٥. راجع وسائل الشيعة، ج ٢٥، ص ٣٢٥، الباب ١٥ من أبواب الأشربة المحرّمة.

المحالّ؛ لامتناع حصول خصوصيّة إسكار الخمر لغيره؟

لأنّا نقول: إنّ ذلك خلاف المقدّر؛ إذ التقدير: أنّ الوصف المنصوص على كونه علّةً للحكم قد يحقّق في غير محلّ الوفاق، والوصف المقيّد بخصوصيّة محلّ الوفاق يستحيل حصوله في غيره، وأيضاً فالنصّ حينئذٍ لا يكون على العلّة، بل على جزئها حسب، وهذا خلاف الفرض.

احتجّ المانعون بأنّ قول الشارع: حرّمت الخمر لكونها مسكرةً يحتمل أن يكون إضافته إلى الخمر معتبرة في العلّة، فلا يكون القياس إلّا بأمرٍ مغاير، وإذا كان هذا القول محتملاً للأمرين على السواء لم يدلّ على أحدهما تعييناً؛ لعدم دلالة العامّ على الخاصّ.

والجواب: أنّ العرف يسقط هذا القيد عن الاعتبار، فإنّ كلّ عاقل عارف بالوضع يفهم من قول القائل لولده: «لا تأكل هذه الحشيشة؛ لأنّها سمّ»، منعه عن أكل كلّ حشيشة تكون سمّاً، فيكون في الشرع كذلك، وإلّا لزم النقل؛ ولأنّ علّة الحكم لابدّ وأن تكون منشأ الحكم، وكون الإسكار قائماً بالمحلّ لا مدخل له في ذلك، فيحصل ظنّ عدم اعتباره، وكون مطلق الإسكار هو العلّة، ولأنّ ما ذكرتموه إنّما يرد على هذه العبارة، فلو قال: «علّة تحريم الخمر الإسكار» ارتفع الاحتمال المذكور.

الثانية: تعدية التحريم من التأفيف إلى الضرب وغيره من أنواع الأذى الزائد عن أذى التأفيف متّفقٌ عليه بين الأُصوليّين، لكنّهم اختلفوا في أنّه هل هو بالقياس أم لا؟ فقال قوم: إنّه قياس، وسمّوه جليّاً[1]، وقال آخرون: ليس بقياس، بل العرف نقله عن موضوعه اللغوي إلى المنع من أنواع الأذى[2].

احتجّ الأوّلون بأنّ دلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب، إمّا أن تكون بحسب اللغة، وهو باطل بالضرورة، أو بحسب العرف، وهو باطل؛ لأنّه يلزم النقل المخالف للأصل، ولأنّه لو ثبت هذا النقل لم يحسن من الملك المستولي على عدوّه

---

١. منهم الشيرازي في اللمع، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥؛ والرازي في المحصول، ج ٥، ص ١٢١؛ والآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٤، ص ٢٦٩.

٢. حكاه عنهم الرازي في المحصول، ج ٥، ص ١٢١.

أن ينهى عن الاستخفاف به عند أمره بقتله، والتالي باطل، فكذا المقدّم، وحينئذٍ يتعيّن كون الدلالة بالقياس.

ويشكل بأنّ مراده بالدلالة التي بحسب اللغة إن كان ما يندرج فيه الدلالة الالتزاميّة منعنا بطلانه؛ لظهور صحّته، وإن كان ما لا يندرج فيه لم يلزم من انتفائها وانتفاء النقل تعيّن دلالة القياس؛ لكون اللفظ دالاًّ عليه بفحواه، وهي دلالة الالتزام.

احتجّ الآخرون بأنّه لو كان قياساً لما قال به مانعو القياس، والتالي باطل اتّفاقاً، فالمقدّم مثله، والملازمة ظاهرة، ولأنّه تعالى لو منع من العمل بالقياس لم ينتفِ دلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب؛ وذلك لكون تلك الدلالة ليست من جهة القياس.

وأُجيب عن الأوّل بأنّ أحداً لم يمنع من القياس اليقيني ـ مثل هذا وما جرى مجراه ـ وإنّما منع بعض الناس من القياس الظنّي، وحينئذٍ يكون اللازم من القول به والمنع من القياس الظنّي أن لا يكون قياساً ظنّيّاً، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون قياساً في الجملة، أو قياساً يقينيّاً.

وعن الثاني: أنّ منع الشارع من العمل بالقياس إنّما يتصوّر في القياس الظنّي، أمّا القطعي فلا.

واحتجّوا أيضاً بأنّ المفهوم من قولنا: «فلان لا يملك حبّةً»، و«فلان أمين على قنطار ذهباً» أنّه لا يملك شيئاً، وأنّه أمين على الدراهم، وسبق الفهم إلى هذه المعاني يدلّ على الحقيقة العرفيّة.

واعلم أنّه يفهم من عبارة المصنّف هنا اختياره كون هذه الدلالة من القياس؛ لأنّه قال: «وقياس الضرب على التأفيف»، وقال ـ قبل هذا البحث عند اختياره كون هذا النوع ومنصوص العلّة حجّة ـ: «وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف»، وحينئذٍ يكون معنى قوله: «ليس من هذا الباب» أنّه ليس من باب المختلف فيه.

[الفصل الثاني في طرق العلّة]

قال :

الفصل الثاني : في طرق العلّة . وفيه مباحث :

الأوّل: لمّا بيّنّا أنّ القياس حجّة لا مطلقاً ـ بل في موضعين: أحدهما: أن يكون الحكم في الفرع أقوى، والثاني أن ينصّ الشارع على العلّة ـ انحصر طريق التعليل في النصّ. وأثبت القايسون طرقاً أخرى نحن نذكرها ونبيّن ضعفها إن شاء الله تعالى .

والنصّ إمّا أن يكون قطعياً في دلالته على تعليله مثل : « لعلّة كذا » أو « لسبب كذا » أو « لمؤثّر كذا » أو « لموجب كذا » أو « من أجل كذا » .

وإمّا أن يكون ظاهراً ، وهو ثلاثة : اللام « لكذا » ، والباء « بكذا » ، وإنّ « إنّه كذا » ، وتزداد قوّة التعليل مع الاجتماع مثل : « لعلّة كذا » .

وإمّا بالإيماء كما إذا وقع جواباً عن السؤال كما لو قيل : يا رسول الله ، أفطرت ؟ فيقول : عليك الكفّارة ؛ فإنّه يفيد ظنّ وجوب الكفّارة بالإفطار ، وكما إذا ذكر وصفاً لو لم يكن مؤثّراً لم تكن له فائدة ، كما روي أنّه امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب ، فقيل له : إنّك تدخل على بيت بني فلان وعندهم هرّة ؟ فقال ﷺ : « إنّها ليست بنجسة ، إنّها من الطوّافين عليكم أو الطوّافات » ، فلو لم يكن لكونها من الطوّافين أثر في التطهير لم يكن لذكره فائدة .

وكتقريره على وصف الشيء المسؤول عنه ، كقوله : « أينقص إذا جفّ ؟ » قيل : نعم ، فقال : « فلا إذن » .

وكتقريره على حكم ما يشبه المسؤول عنه ، وينبّه على وجه الشبه ، فيعلم أنّ وجه الشبه هو العلّة ، كقوله : « أرأيتَ لو تمضمضتَ بماء ثمّ مججته » ، نبّه بهذا على عدم إفساد الصوم بالمضمضة والقُبلة ؛ لانتفاء حصول المطلوب فيهما ، وكالفرق بوصف صالح للتعليل ، كقوله ﷺ : « القاتل لا يرث » ، الفارق به بين الأولاد . وكقوله : « إذا

اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم »، مع نهيه عن بيع البرّ بالبرّ متفاضلاً ؛ فإنّه يدلّ على أنّ اختلاف الجنس علّة في الجواز. وكنهيه عمّا يمنع الواجب.

واعلم أنّ الإيماء يدلّ على العلّيّة ظاهراً وإن لم يكن مناسباً ؛ لاستقباح « أكرم الجاهل » و « استخفّ بالعالم ». [تهذيب الوصول، ص ٢٥١ ـ ٢٥٣]

أقول : لمّا اختار المصنّف كون القياس ليس حجّةً في الشرع إلّا في الصورتين المذكورتين انحصر التعليل عنده في النصّ، وأمّا الذين قالوا بحجّيّة القياس مطلقاً فأثبتوا علّيّة الوصف للحكم بطرق أُخرى ذكرها وبيّن ضعفها. أمّا النصّ فالمراد به هنا ما كانت دلالته على علّة الحكم ظاهرةً ـ أي راجحةً ـ سواء كانت قطعيّةً، أو ظاهرةً محتملةً، أو لا هذا ولا ذاك، بل التعليل لازم للمدلول على ما يأتي.

أمّا القاطعة فما كان صريحاً في الدلالة على العلّة، مثل : « حرّمت الشيء الفلاني لعلّة كذا »، أو « بسبب كذا »، أو « لمؤثّر كذا »، أو « لموجب كذا »، أو « لأجل كذا »، فإنّ كلّ واحد من هذه الألفاظ الخمسة يدلّ على العلّيّة دلالةً قاطعةً، وأمّا ما ليس قاطعاً بل راجحاً ظاهراً في العلّيّة مع احتمال عدمها فثلاثة : اللام والباء و « إنّ »، أمّا اللام فقد تكون علّةً غائيّةً، كقوله تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾[١]، وقد تكون مؤثّرةً، كقوله تعالى : ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ ﴾[٢].

ومنع قوم من كون اللام للتعليل، بدليل حسن قولهم : « حرّمت كذا لعلّة كذا »، ولو كان اللام مفيداً للتعليل لزم التكرار، أو تعليل الحكم بعلّيّة البعيدة.

وكقول الشاعر :

لدوا للموت وابنوا للخراب[٣]

ويستحيل كون « الموت » و « الخراب » غرضاً أو مؤثّراً، ولأنّه يقال : « أُصلّي لله »، ويستحيل كون ذاته تعالى غرضاً.

وأُجيب بأنّ أهل اللغة نصّوا على أنّها للتعليل، واستعمالها في غيره لا ينافي

١. الذاريات (٥١) : ٥٦.

٢. الإسراء (١٧) : ٧٨.

٣. ديوان الإمام عليّ عليه السلام، ص ٨٨، الرقم ٤٤.

النصّ المذكور؛ لاحتمال التجوّز، وهو الظاهر؛ إذ لولاه لزم الاشتراك المرجوح بالنسبة إلى المجاز.

واللام في قولهم: «لعلّة كذا» للتأكيد، وفي الشعر تسمّى لام العاقبة ـ أي أنّ مصير الولدان إلى الموت ـ، وكذا «البناء» فإنّ مصيره إلى الخراب، وفي قوله «أُصلّي لله» أي لأمر الله، أو لثواب الله، فحذف المضاف واكتفى بالمضاف إليه، وهو كثير في اللغة.

وأمّا الباء فكقوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ﴾[١]، وكقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَآقُّواْ ٱللَّهَ﴾[٢] فهي نفس المؤثّر.

وأمّا «إنّ» فكقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً﴾[٣]، وقوله ﷺ في قتلى بدر: «زمّلوهم بكلومهم؛ فإنّهم يحشرون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دماً»[٤]. وتتحقّق قوّة هذه الدلالة على العلّة عند انضمام بعض هذه الألفاظ إلى بعض، مثل: «بعلّة كذا» أو «لعلّة كذا» أو «لأنّه كذا».

وأمّا ما يدلّ على التعليل لا بوضعه بل باعتبار كون التعليل لازماً لمدلوله فيدلّ على العلّيّة بالإيماء والتنبيه، وأنواعه أربعة:

الأوّل: إن شرّع الشارع الحكم عقيب علمه بصفة المحكوم عليه، فيعلم أنّ تلك الصفة علّة للحكم، كما روي أنّ أعرابيّاً جاء إلى النبيّ ﷺ، وهو لاطم وجهه، ناتف شعره، يمزّق ثوبه، وهو يقول: هلكت وأهلكت، فقال النبيّ ﷺ: «ماذا صنعت؟» فقال: واقعت أهلي في شهر رمضان، فقال له ﷺ: «أعتق رقبة»[٥]. فإنّه يحصّل

---

١. النساء (٤): ١٦٠.

٢. الأنفال (٨): ١٣.

٣. الإسراء (١٧): ٣٢.

٤. لم نعثر عليه في المجامع الحديثيّة، ولكن أورده العلّامة في تذكرة الفقهاء، ج ٢، ص ٣٢، المسألة ١٨١؛ ومع اختلاف في مسند أحمد، ج ٦، ص ٦٠٠ ـ ٦٠١، ح ٢٣١٤٦ ـ ٢٣١٤٧؛ والسنن الكبرى، البيهقي، ج ٤، ص ١٧، ح ٦٨٠٠ ـ ٦٨٠١، وفيها: «أُحد» بدل «بدر».

٥. المصنّف، ابن أبي شيبة، ج ٢، ص ٥١٦ باب ١١٩ ما قالوا فيه إذا وقع على امرأته في رمضان، ح ١؛ سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٥٣٤، ح ١٦٧١؛ وبهذا المضمون ورد في مسند أحمد، ج ٢، ص ٤٧٨، ح ٧٢٤٨؛ والسنن الكبرى، البيهقي، ج ٤، ص ٣٧٤، ح ٨٠٤٠.

ظنّ أنّ العتق إنّما وجب عليه لأجل الوقاع؛ لأنّ ذكر الكلام الصالح للجواب عقيب السؤال يفيد ظنّ كونه جواباً عنه، والسؤال يعاد في الجواب تقديراً. فيصير كأنّه قال: واقعتَ فعليك الكفّارة، فيلحق بما إذا كان الجواب بـ«الفاء».

الثاني: أن يذكر الشارع للحكم وصفاً لو لم يكن موجباً لذلك الحكم لم يكن في ذكره فائدة، وهذا يقع على أقسام:

أحدها: أن يقع السؤال في صورة الإشكال بترك الوصف، كما روي أنّه عليه السلام امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب، فقال: إنّك تدخل على بني فلان وعندهم هرّة؟! فقال عليه السلام: «إنّها ليست بنجسة إنّها من الطوّافين عليكم والطوّافات»[1]، فلو لم يكن لكونها من الطوّافين أثر في طهارتها لم يكن لذكره عقيب الحكم بعدم نجاستها فائدة، وهذا يلحق بالنصّ؛ لوجود حرف التعليل، وهو «إنّ» في قوله عليه السلام: «إنّها».

وأُورد جواز أن يكون باعثاً آخر غير المذكور.

وثانيها: تقريره عليه السلام على وصف الشيء المسؤول عنه، كقوله عليه السلام حين سئل عن بيع التمر بالرطب: «أينقص إذا جفّ؟» فقيل: نعم، قال: «فلا إذن»[2].

وثالثها: تقريره على ما يشبه المسؤول عنه، وينبّه على وجه الشبه، فيعلم أنّ وجه الشبه هو العلّة في ذلك الحكم، كقوله عليه السلام لعمر وقد سأله عن قُبلة الصائم هل يفطر أم لا؟ فقال: «أرأيت لو تمضمضتَ بماء ثمّ مججته أكنت شاربه؟»، فنبّه بهذا على أنّه لا يفسد الصوم بالمضمضة والقُبلة؛ لأنّه لم يحصل ما هو الأمر المطلوب منهما.

واعترض الآمدي بأنّ هذا التقسيم ليس من هذا القبيل؛ لأنّه عليه السلام ذكر ذلك بطريق النقض على ما توهّمه عمر، من كون القُبلة مفسدة للصوم؛ لكونها مقدّمة

---

١. راجع مسند أحمد، ج ٦، ص ٤١١، ح ٢٢٠٧٤؛ وسنن الدارمي، ج ١، ص ١٨٨؛ وسنن ابن ماجة، ج ١، ص ١٣١، ح ٣٦٧؛ وسنن أبي داود، ج ١، ص ٢٠، ح ٧٥؛ والجامع الصحيح، ج ١، ص ١٥٤، ح ٩٢.

٢. راجع سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ٧٦١، ح ٢٢٦٤؛ وسنن أبي داود، ج ٣، ص ٢٥١، ح ٣٣٥٩؛ وسنن الدارقطني، ج ٢، ص ٦٤٧، ح ٢٠٦/٢٩٦٤؛ والمستدرك على الصحيحين، ج ٢، ص ٣٤٠، ح ٢٣١١.

للوقاع المفسد له. فنقض النبيّ ﷺ عليه ذلك بالمضمضة؛ فإنّها مقدّمة للشرب المفسد للصوم، وليست مفسدةً له.

أمّا أنّ ذلك تنبيه على تعليل عدم الإفساد بكون المضمضة مقدّمةً للشرب المفسد فلا. وذلك؛ لأنّ كون القُبلة والمضمضة مقدّمةً للإفساد ليس فيه ما يتخيّل أن يكون مانعاً من الإفطار، بل غايته أن لا يكون مفطراً. فكان الأشبه بما ذكره ﷺ أن يكون نقضاً لا تعليلاً.

وأيضاً كان الأصل مطابقة الجواب للسؤال من غير زيادة ولا نقصان. أمّا الزيادة؛ فلعدم تعلّق الغرض بها. وأمّا النقصان؛ فلما فيه من الإخلال بمقصود السائل. وعمر إنّما سأل عن كون القُبلة مفسدةً للصوم أم لا. فالجواب المطابق إنّما يكون بما يدلّ على الإفساد أو عدمه. وكون القُبلة علّةً لنفي الإفساد غير مسؤول عنها. فلا يكون اللفظ الدالّ عليها جواباً مطابقاً للسؤال. بخلاف النقض؛ فإنّ به يتحقّق أنّ القُبلة غير مفسدة. فكان جواباً مطابقاً للسؤال حينئذٍ.

الثالث: أن يفرّق الشارع بين الشيئين في الحكم بذكر صفة. فيعلم أنّه لو لم يكن تلك الصفة علّةً لم يكن لذكرها معنى. وهو قسمان:

أحدهما: أن يكون حكم أحدهما مذكوراً في الخطاب. كقوله ﷺ: «القاتل لا يرث»[1]. فإنّه قد تقدّم بيان إرث الورثة. فلمّا قال ﷺ: «القاتل لا يرث». وفرّق بينه وبين جميع الورثة بذكر القتل الذي يجوز كونه مؤثّراً في منع الإرث علمنا أنّه العلّة في نفي الإرث.

وثانيهما: ما يكون حكمهما مذكوراً في الخطاب. وهو على خمسة أوجه:

الأوّل: أن تقع التفرقة بلفظ يجري مجرى الشرط. كقوله ﷺ: «إذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يداً بيد». بعد نهيه ﷺ عن بيع البرّ بالبرّ متفاضلاً[2]. فدلّ

---

١. سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ٩١٣، ح ٢٧٣٥؛ الجامع الصحيح، ج ٤، ص ٤٢٥، ح ٢١٠٩؛ السنن الكبرى، البيهقي، ج ٦، ص ٣٦١، ح ١٢٢٤٣.

٢. راجع صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٢١١، ح ٨١؛ وسنن أبي داود، ج ٣، ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩، ح ٣٣٤٩ ـ ٣٣٥٠؛ وسنن ابن ماجة، ج ٢، ص ٧٥٧ ـ ٧٥٨، ح ٢٢٥٤.

على أنّ اختلاف الجنسين علّة في جواز البيع.

الثاني: أن يكون التفرقة بالغاية، كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ﴾[١]. **الثالث**: أن يقع التفرقة بالاستثناء، كقوله تعالى: ﴿ فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ ﴾[٢].

الرابع: أن يقع بلفظ يجري مجرى الاستدراك، كقوله تعالى: ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِاللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَـٰنَ ﴾[٣]، فإنّه دالّ على أنّ التعقيد مؤثّر في المؤاخذة.

الخامس: أن يستأنف أحد الشيئين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الآخر، وتكون تلك الصفة ممّا يجوز أن يؤثّر، كقوله ﷺ: «للراجل سهم، وللفارس سهمان»[٤].

واعلم أنّ الحكم بالتعليل في هذين القسمين مبنيّ على أنّ التفرقة لا بدّ لها من سبب، ولا بدّ في ذكر الوصف من فائدة.

الرابع: النهي عن فعل يمنع من آخر تقدّم وجوبه علينا، فيعلم أنّ العلّة في ذلك النهي كونه مانعاً من ذلك الواجب، كقوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَاسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ﴾[٥]، فإنّه لو لم يكن النهي عن البيع لكونه مفوّتاً ومانعاً من السعي لما كان ذكره في هذا الموضع جائزاً من حيث اللغة.

إذا تقرّر هذا فاعلم أنّ الناس اختلفوا في أنّه هل يشترط في دلالة الوصف المومأ إليه على علّة الحكم مناسبة أم لا؟

---

١. البقرة (٢): ٢٢٢.

٢. البقرة (٢): ٢٣٧.

٣. المائدة (٥): ٨٩.

٤. صحيح البخاري، ج ٤، ص ١٥٤٥، ح ٣٩٨٨؛ سنن الدارقطني، ج ٣، ص ٣٤٠ وما بعد، ح ٤٠٨٩ و ٤٠٩١ ـ ٤٠٩٩ و ٤١٠٢ ـ ٤١٠٣؛ السنن الكبرى، ج ٦، ص ٥٢٧ وما بعد، ح ١٢٨٦٣ ـ ١٢٨٦٤ و ١٢٨٦٦ ـ ١٢٨٦٩، ١٢٨٧١ و ١٢٨٧٣ ـ ١٢٨٧٤، ١٢٨٧٨ ـ ١٢٨٧٩.

٥. الجمعة (٦٢): ٩.

فقال جماعة باشتراطه[1]، ومنعه الغزالي[2] وجماعة[3]، واختاره المصنّف.

احتجّ الأوّلون بأنّ الغالب في تصرّفات الشارع أن يكون على وفق تصرّفات العقلاء وأهل العرف، ولو قال الواحد من أهل العرف: أكرم الجاهل، واستخفّ بالعالم قضى كلّ عاقل أنّه لم يأمر بإكرام الجاهل لجهله، ولا باستخفاف العالم لعلمه، وأنّ ذلك لا يصلح للتعليل؛ نظراً إلى تصرّفات العقلاء التي لا تتعدّى مسالك الحكمة وقضايا العقل؛ فإنّ الفقهاء اتّفقوا على امتناع خلوّ الأحكام الشرعيّة من الحِكَم، إمّا على طريق الوجوب، كما هو مذهب المعتزلة[4] أو بحكم الاتّفاق، كما هو رأي الأشاعرة[5]، سواء ظهرت الحكمة أو لم تظهر.

واحتجّ الآخرون بأنّه يقبح عرفاً أن يقال: أكرم الجاهل، واستخفّ بالعالم، ولا علّة لهذا الاستقباح إلّا ما يفهم من كون جعل الجهل علّةً للإكرام، والعلم علّةً للاستخفاف؛ لانتفاء غير ذلك من موجبات القبح هنا؛ إذ الجاهل قد يستحقّ الإكرام بشجاعته وكرمه، والعالم قد يستحقّ الاستخفاف لبخله وفسقه، وذلك مؤذن بأنّ ترتّب الحكم على الوصف يفيد كونه علّةً له وإن لم يكن مناسباً، وهو المطلوب.

قيل عليه: إنّ علّة الاستقباح هنا اقتران الحكم بما ينافيه، فإنّ الجهل مانع من الإكرام، والعلم مانع من الاستخفاف.

وأُجيب بالمنع من المنافاة بين الجهل والإكرام، والعلم والاستخفاف، وقد بيّنّا جواز اجتماعهما في الصورة المذكورة.

والحقّ أنّ القبح هنا ليس للتعليل؛ بل لاستلزامه النهي عن إكرام من يستحقّ الإكرام وهو العالم، والنهي عن الاستخفاف لمن يستحقّه، وهو الجاهل في ظنّ السامع؛ لأنّه لم يذكر لمن أمر بإكرامه صفةً سوى الجهل، ولا لمن أمر بالاستخفاف به صفةً سوى العلم، والأصل عدم صفةٍ أُخرى، ولشمول الأمر المذكور الاستخفاف بالعالم الجامع لصفات الكمال الخالي عن النواقص، وإكرام الجاهل الخالي من

---

١. حكاه الآمدي عن قوم في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٢٣٠.

٢ و ٣. حكاه الآمدي عنهم في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٢٣٠.

٤ و ٥. راجع الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٢٣١.

صفات الكمال الجامع للنواقص؛ ولهذا يقبح قول القائل: لا تكرم أحداً أصلاً؛ لاندراج من يستحقّ الإكرام في النهي عن إكرامهم.

[البحث الثاني في أنّ المناسبة لا تقتضي العلّيّة]

قال:

البحث الثاني في أنّ المناسبة لا تقتضي العلّيّة.

المناسب ما يفضي إلى موافقة الغرض تحصيلاً وإبقاءً، وقيل: الملائم لأفعال العقلاء في العادات، وهو حقيقي وغيره.

والحقيقي إن تعلّق بالمصالح الدنيويّة فإن كان في محلّ الضرورة فهو ما يتضمّن حفظ المقاصد الخمسة: النفس، والمال، والنسب، والعقل، والدين، بشرع القصاص، والضمان، والحدّ، والقتل، وتحريم المسكرات، وإن كان في محلّ الحاجة فكتمكين الوليّ من التزويج؛ لخوف فوات الكفؤ، وإن لم يكن للضرورة والحاجة فهو ما يجري مجرى التحسينات، كالتقرير على مكارم الأخلاق، كتحريم تناول القاذورات، وسلب أهليّة العبد للمناصب الجليلة، وإن تعلّق بالمصالح الأُخرويّة، فهي الحكمة العمليّة.

وغير الحقيقي، وهو الإقناعي، وهو ما تظهر مناسبته. ثمّ عند البحث يظهر الخلاف.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ المناسبة لا تدلّ على العلّيّة؛ لجواز كون العلّة غير ذلك الوصف، أو عدم كون الحكم معلّلاً، وبالخصوص على رأي الأشاعرة الذين منعوا من التعليل في أحكام الله تعالى بالأغراض، ولا يتأتّى على رأي المعتزلة أيضاً؛ لتجويز ترجيح أحد الطرفين من المريد لا المرجّح، أو لمصلحة مجهولة.

[تهذيب الوصول، ص ٢٥٣ ـ ٢٥٤]

أقول: الكلام في المناسب، إمّا في ماهيّته، أو في أقسامه، أو أحكامه.

أمّا الأوّل فقد ذكروا في تعريفه أمرين:

أحدهما: أنّه الذي يفضي إلى ما يوافق الإنسان تحصيلاً أو إبقاءً، وقد يعبّر بالتحصيل عن جلب النفع، وعن الإبقاء بدفع الضرر؛ لأنّ ما يطلب إبقاؤه فإزالته

مضرّة، وإبقاؤه دفع لتلك المضرّة، وكلّ واحد من التحصيل والإبقاء قد يكون معلوماً، وقد يكون مظنوناً، وعلى التقديرين فقد يكون دينيّاً، وقد يكون دنيويّاً، والمنفعة: اللذّة، أو ما يكون وسيلةً إليها، والمضرّة: الألم، أو ما يؤدّي إليه.

وعُرّفت اللذّة بإدراك الملائم، والألم بإدراك المنافي.

والحقّ أنّهما غنيّان عن التعريف؛ لكونهما من الوجدانيّات. فإنّ كلّ عاقل يدرك بالضرورة التفرقة بينهما، وبين كلّ واحدٍ منهما، وبين غيره من الأعراض النفسانيّة، وذلك أظهر من كلّ ما يعرف به، وكان ينبغي تقييد ما يفضي إلى ما يوافق الغرض تحصيلاً أو إبقاءً بقولنا: على أقرب الوجوه الممكنة للعادة، بحيث يخرج من التعريف سلوك أبعد الطريقين؛ لتحصيل القرب مثلاً، مع إمكان سلوك الأقرب، فإنّه ليس مناسباً مع شمول التعريف له من دون القيد المذكور، ويخرج الإسراع والعدو في ذلك الفرض الخارج عن العادة؛ فإنّه ليس مناسباً.

ثانيهما: إنّه الملائم لأفعال العقلاء في العادات، فيقال: هذه اللؤلؤة مناسبة لهذه اللؤلؤة، لملائمة جمعهما في سلك واحد عادةً.

وهذا التعريف لمن لم يقل بتعليل أحكام الله بالحكم والمصالح، والتعريف الأوّل لمن قال بذلك.

وأمّا أقسامه؛ فاعلم أنّ المناسب قد يكون حقيقيّاً، وقد يكون إقناعيّاً.

والحقيقي يكون لمصلحة تتعلّق بالدنيا تارةً، وبالآخرة تارةً أُخرى.

فالأوّل على أقسام ثلاثة:

الأوّل: أن يكون رعاية تلك المصلحة في محلّ الضرورة، وهي المتضمّنة لحفظ أحد المقاصد الخمسة: النفس، والمال، والعقل، والدين، والنسب.

فإنّ النفس محفوظة بشرع القصاص. قال الله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ ﴾[1].

والمال بشرع الضمان والحدود، كحدّ السرقة والمحارب.

والنسب بشرع الزواجر عن الزنى، كالجلد والرجم؛ إذ المزاحمة على الأبضاع

---

١. البقرة (٢): ١٧٩.

تفضي إلى اختلاط الأنساب، الموجب لانقطاع تعهّد الأولاد، وفتنة التوثّب على الفروج بالتغلّب الجالب للفتن والفساد.

والدين محفوظ بشرع الزواجر عن الردّة، والأمر بمقاتلة أهل الحرب. وقد نبّه الله تعالى على ذلك بقوله: ﴿ قَـٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ﴾[1].

وأمّا العقل فمحفوظ بتحريم المسكر والحدّ عليه، وقد نبّه الله تعالى على ذلك بقوله: ﴿ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ ﴾[2].

الثاني: أن يكون في محلّ الحاجة، مثل تمكّن الوليّ من تزويج الصغيرة، فإنّه وإن كانت مصلحة للنكاح من غير ضرورة، وغير حاصلة في تلك الحال، إلّا أنّه محتاج إليه بوجهٍ ما، وهو تقييد الكفؤ الذي ربما لو فات لم يحصل بدله.

الثالث: ما لا يكون في محلّ الضرورة ولا الحاجة، وهي التي تجري مجرى التحسينات، كتقرير الناس على مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم، وهو قد يقع لا على معارضة قاعدة معتبرة، كتحريم تناول القاذورات، وسلب الرقيق أهليّة الشهادة؛ لكونها من أسنى المناصب، والرقيق نازل المرتبة والقدر، والجمع بينهما غير ملائم، وقد يقع على معارضة قاعدة معتبرة، كعقد الكتابة، فإنّها وإن كانت مستحسنةً في العادات إلّا أنّها في الحقيقة بيع الإنسان ماله بماله، وهو غير معقول.

وأمّا ما يكون مناسباً لمصلحة تتعلّق بالآخرة، فهي الحكمة العمليّة، وهي الحكمة المذكورة في رياضة النفس، وتهذيب الأخلاق، والمواظبة على العبادات، فإنّها محصّلة للسعادة في الآخرة.

وأمّا الإقناعي فهو ما يظهر كونه مناسباً، ويكشف البحث والتأمّل عن عدم مناسبته، كتعليل الشافعيّة تحريم بيع الخمر والعذرة والميتة بالنجاسة، وقياس الكلب عليها؛ لأنّ كونه نجساً يناسب إذلاله، ومقابلته بالمال إعزاز له، والجمع بينهما باطل. فهذا مظنون المناسبة من أوّل الأمر، وفي الحقيقة ليس كذلك؛ لأنّ معنى نجاسته منع الصلاة معه، ولا مناسبة بين المنع من استصحابه في الصلاة وبين بيعه.

---

١. التوبة (٩): ٢٩.

٢. المائدة (٥): ٩١.

واعلم أنّ للمناسبة أقساماً أُخرى ينقسم إليها بالنظر إلى اعتبار الشارع الغاية والغاية يأتي ذكرها.

إذا تقرّر هذا فاعلم أنّ القائلين بكون القياس حجّةً مطلقاً ذهبوا إلى أنّ المناسبة والاعتبار يدلّ على أنّ كون ذلك الوصف ـ أعني المناسب ـ المعتبر شرعاً علّةً للحكم المقترن به؛ لأنّه تعالى شرّع الأحكام لمصالح العباد، وهذا الفعل مشتمل على هذه المصلحة، فيحصل ظنّ الباعث له تعالى على شرع هذا الحكم.

أمّا المقدّمة الأُولى؛ فلأنّه تعالى خصّص الواقعة المخصوصة بالحكم المعيّن لمرجّح؛ لاستحالة ترجيح أحد المتساويين على الآخر إلّا لمرجّح، وليس عائد إليه تعالى وفاقاً، فهو عائد إلى العبد، وليس مفسدة له، ولا ما ليس بمصلحة ولا مفسدة إجماعاً، فتعيّن كونه لمصلحة العبد.

وأمّا الثانية: وهي اشتمال الفعل على هذه المصلحة فظاهر؛ لأنّا إنّما نحكم بعلّيّة الوصف إذا عرفنا أنّه كذلك.

وأمّا الثالثة: وهي حصول الظنّ حينئذٍ؛ فإنّ الباعث له تعالى على شرع الحكم تلك المصلحة؛ فلأنّه لو كان أمراً مغايراً لها لكان ذلك الأمر إمّا حاصلاً في الأزل، فيلزم كون الحكم ثابتاً فيه وهو محال، وإلّا لكان المكلّف أزليّاً؛ لاستحالة التكليف من دون مكلّف، وإمّا غير حاصل فيه، فيتحقّق ظنّ استمراره على العدم؛ لما يأتي من الاستصحاب.

والجواب: أنّ ما ذكروه لا يتمشّى على أُصولهم.

أمّا الأشاعرة؛ فلأنّ مذهبهم أنّ أفعال الله تعالى غير معلّلة بالأغراض والغايات، وحينئذٍ لا يكون شرع الأحكام لأجل مصالح العباد عندهم، ولا يحصل ظنّ كون المصلحة التي اشتمل عليها الفعل باعثاً على شرع حكمه، ولأنّ أفعال العباد مخلوقة لله تعالى عندهم، مع اشتمالها على الكفر، والظلم، والعبث، والعصيان المسلوب عنها المصلحة، فكيف يكون أفعاله تابعة لمصالح العباد؟!

وأمّا المعتزلة؛ فلأنّ عندهم أنّ الترجيح من غير مرجّح جائز، وحينئذٍ لا يحتاج شرع الحكم إلى علّة أصلاً، بل يجوز تخصيص الواقعة المعيّنة بالحكم المخصوص،

لا لمخصّص أصلاً، ولمصلحة غير معلومة للعباد.

وما ذكره المصنّف في بيان كون المناسبة غير دالّة على العلّيّة؛ من احتمال كون العلّة غير الوصف المناسب، أو كونه غير معلّل بشيء أصلاً، أو لمصلحة مجهولة واردٌ إن أُريد بالدلالة الدلالة اليقينيّة، أمّا إذا كان المراد الدلالة الظنّيّة فلا يدلّ؛ لأنّ قيام الاحتمالات المذكورة لا يمنع من تحقّق الظنّ بانتفائها، خصوصاً على رأيه؛ من كون الأحكام تابعةً لمصالح العباد.

[تذنيب : أقوال القائلين بالعلّيّة]

قال :

تذنيب : قسّم القائلون بالعلّيّة المناسب إلى ما علم أنّ الشرع اعتبره، وإلى ما لم يعتبره، وإلى المجهول.

والأوّل قد يعتبر نوعه في نوع الحكم، كالإسكار المعتبر في التحريم، فإنّ العلّة واحدة في الخمر والنبيذ، والحكم واحد وإنّما اختلفا فيهما بالمحالّ.

وقد يعتبر تأثير نوعه في جنس الحكم، كالأُخوّة من الأبوين المقتضية للتقدّم في الميراث، فيقتضيه في النكاح، فالأُخوّة نوع في الموضعين، وولاية النكاح مخالفة لولاية الميراث في النوع وإن اتّحدتا جنساً.

وقد يعتبر تأثير جنس الوصف في نوع الحكم، كما يسقط قضاء صلاة الحائض بالمشقّة.

وقد ظهر تأثير جنس المشقّة في إسقاط قضاء الصلاة، كتأثير مشقّة السفر في إسقاط قضاء الركعتين الساقطتين.

وقد يعتبر تأثير الجنس في الجنس، كتعليل الأحكام بالحِكَم التي لم يشهد لها أُصول معيّنة، كإقامة الشرب مقام القذف، وكإقامة الخلوة مقام الوطء في الحرمة؛ لاشتراكهما في إقامة مظنّة الشيء مقامه وأقواها الأوّل.

ثمّ مراتب الجنس متفاوتة فيتفاوت الظنّ بحسبها.

والمناسب الذي علم أنّ الشرع ألغاه غير معتبر.

والمجهول إنّما يكون بحسب أوصاف أخصّ من كونه مصلحةً؛ لأنّ عموم المصلحة

معتبر، وهذا يسمّى المصالح المرسلة.

ومن المناسب ملائم يشهد له أصل معيّن، وهو الذي أثّر نوع الوصف في نوع الحكم، وأثّر جنسه في جنسه، كقياس المثقّل على المحدّد، فإنّ خصوص القتل معتبر في خصوص كونه قصاصاً، وعموم جنس الجناية معتبر في عموم جنس العقوبة.

ومنه: غير ملائم ولا يشهد له أصل، كحرمان القاتل عن الميراث معارضةً له بنقيض قصده لو فقد النصّ، وهو مردود إجماعاً.

ومنه: مناسب ملائم لم تشهد له أصل، بل اعتبر جنسه في جنسه، لا نوعه في نوعه، كالمصالح المرسلة.

ومنه: مناسب يشهد له أصل معيّن، لكنّه غير ملائم، بل يشهد نوعه لنوعه، لا جنسه لجنسه، كالإسكار المناسب لتحريم التناول صيانةً للعقل، ويشهد له الخمر بالاعتبار، ولم يشهد له سائر الأُصول، وهو المناسب الغريب.

[تهذيب الوصول، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٧]



أقول: هذه إشارة إلى باقي أقسام المناسب وهي أن يعلم أنّ الشارع اعتبره، أو يعلم أنّه ألغاه، أو لا يعلم شيء.

[والأوّل إمّا نصّ، أو إجماع، أو رُتّبة على غيره، والثابت بالأوّلين يسمّى المؤثّر والثابت. فالمؤثّر تسعة؛ لأنّه إمّا أن يعتبر بخصوصه، أو بعمومه، أو بهما، إمّا عن الحكم المعلّل، أو في جنسه، أو فيهما ومضروب الثلاثة في نفسها تسعة. لكنّ الواقع في الشرع منها أربعة أقسام ذكرها][1].

الأوّل: تقسيمه بالنظر إلى العلم باعتبار الشارع إيّاه وعدمه، وذلك أن يقال: الوصف المناسب إمّا أن يعلم أنّ الشارع اعتبره، أو لا.

والثاني: إمّا أن يعلم أنّ الشارع ألغاه، أو لا.

والأوّل ـ وهو ما علم اعتبار الشارع له ـ: على أربعة أقسام:

أحدها: أن يكون نوع الوصف معتبراً في نوع الحكم، كالإسكار؛ فإنّه نوع واحد

---

١. ما بين المعقوفين لم يرد في «ن».

اشترك فيه الخمر والنبيذ؛ لأنّ الاختلاف بين الإسكارين والتحريم ليس إلّا باعتبار اختلاف المحالّ، وهو لا يوجب اختلاف الحالّ. فإذن الوصف واحد بالنوع، وكذلك الحكم.

وثانيها: أن يكون نوع الوصف مؤثّراً في جنس الحكم، كالأُخوّة من الأبوين المؤثّرة في التقدّم على الأُخوّة من الأب خاصّةً في الميراث؛ باعتبار اجتماع النسبين، فيقاس عليه التقدّم في النكاح؛ لأنّه وصف مناسب وقد اعتبره الشارع في الميراث. فالأُخوّة من الأبوين نوع واحد في الصورتين، أعني الميراث والنكاح، وولاية الميراث مخالفة لولاية النكاح، إلّا أنّهما تشتركان في جنس واحد لهما، وهو مطلق الولاية. وتأثير الوصف في نوعٍ ما من أنواع جنس الحكم يقتضي كونه مؤثّراً في ذلك الجنس، فالمراد بالحكم المنسوب إليه الجنس هو الحكم في الفرع.

الثالث: تأثير جنس الوصف في نوع الحكم، كإسقاط قضاء الصلاة عن الحائض؛ تعليلاً بالمشقّة، فإنّه قد ظهر تأثير جنس المشقّة في إسقاط قضاء الصلاة، كما في تأثير مشقّة السفر في إسقاط قضاء الركعتين الساقطتين، فسقوط قضاء الصلاة مطلقاً نوع واحد يشترك فيه قضاء الصلاة المتروكة بالحيض والسفر، واختلافهما إنّما هو بحسب اختلاف الأسباب المبيحة للترك . وأمّا المشقّة اللاحقة للحائض مخالفة للمشقّة اللاحقة للمسافر، فهما نوعان مختلفان، يشملهما جنس واحد، وهو مطلق المشقّة والمراد بالوصف المنسوب إليه الجنس الوصف في الفرع، وهو المشقّة اللاحقة للحائض.

الرابع: تأثير جنس الوصف في جنس الحكم، كتعليل الأحكام بالحكم التي لم تشهد لها أُصول معيّنة، كإقامة الشرب مقام القذف في إيجاب الجلد؛ إقامةً لمظنّة الشيء مقامه، قياساً على إقامة الخلوة بالمرأة المحرّمة مقام وطئها في الحرمة؛ لما كانت الخلوة مظنّة الوطء، وقد اشتركا في إقامة مظنّة الشيء مطلقاً مقامه في الحكم، والمظنّتان مختلفتان؛ إذ مظنّة القذف مخالفة لجنسها لمظنّة الوطء، فالوحدة التي بينهما جنسيّة، والحكم فيهما مختلف بالجنسيّة أيضاً؛ لأنّ إيجاب الحدّ مخالف لتحريم الخلوة.

وأقوى هذه الأقسام الأوّل، وهو ما إذا كان نوع الوصف مؤثّراً في نوع الحكم؛ لقوّة الظنّ الحاصل لعلّيّة الوصف للحكم، باعتبار كثرة[١] ما به الاشتراك بين وصف الأصل والفرع؛ لاتّحادهما نوعاً، فهما يشتركان في الحقيقة، وفي مقوّماتهما من الأجناس والفصول، وفي لوازمهما وخواصّهما، ولا تغاير بينهما إلّا بالأُمور الخارجة العارضة، كالمحالّ وما يجري مجراها. وكذلك حكم الأصل والفرع؛ فإنّهما لمّا اتّحدا نوعاً اشتركا في ذلك كلّه.

وأمّا ما أثّر جنسه في جنس الحكم، أو نوعه في جنس الحكم، وجنسه في نوع الحكم، فالظنّ الحاصل فيه بعلّيّة الوصف للحكم أضعف من الأوّل؛ لقلّة المشتركات بينهما.

ثمّ إنّ مراتب الجنس متفاوتة في القرب والبعد، فما كان الاشتراك بينهما في جنس قريب أقوى ممّا كان الاشتراك بينهما في جنس بعيد خاصّةً، والاشتراك في البعيد أقوى من الاشتراك في الأبعد خاصّةً.

وقيل:

أعمّ أوصاف الحكم كونه حكماً، ثمّ ينقسم إلى تحريم، وإيجاب، وندب، وكراهة. والواجب ينقسم إلى عبادة وغير عبادة، والعبادة تنقسم إلى الصلاة وغيرها، والصلاة تنقسم إلى فرض، ونفل، فما ظهر تأثيره في صلاة الفرض أخصّ ممّا ظهر تأثيره في الصلاة مطلقاً، وهو أخصّ ممّا ظهر تأثيره في العبادة مطلقاً.

وكذلك الحال في جانب الوصف، فأعمّ أوصافه كونه وصفاً يناط به حكم شرعي، ثمّ كونه وصفاً مناسباً، ثمّ الضروري، ثمّ ما يتضمّن حفظ النفس.

وبالجملة، فالأوصاف إنّما تعتبر إذا ظنّ التفات الشارع إليها، وكلّما كان التفاته أكثر كان الظنّ الحاصل به أقوى[٢].

وفي هذا الكلام موضع نظر؛ فإنّه قسّم الواجب إلى صلاة وغيرها، ثمّ قسّم

---

١. في «ن» و«مج ١»: «نسبة» بدل «كثرة».

٢. المحصول، ج ٥، ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

الصلاة إلى فرض ونفل، فيلزم من ذلك كون النفل قسماً من الواجب.

وقوله: «الفرض أخصّ من الصلاة». فيه نظر؛ لصدق الفرض على غير الصلاة. والحقّ أنّ بينهما عموماً من وجه؛ لصدق الصلاة على غير الفرض.

وقول المصنّف: «وأقواها الأوّل» يريد به أقوى الأقسام الأربعة المذكورة لا الأوصاف المناسبة مطلقاً؛ لأنّ الوصف الملائم الذي يشهد له أصل معيّن بالاعتبار أقوى منه.

القسم الثاني من القسمة الأُولى: ـ وهو ما ألغاه الشارع ولم يلتفت إليه ـ فهو غير معتبر اتّفاقاً وإن كان مناسباً. وذلك كقول بعض العلماء لبعض الملوك لمّا جامع في نهار رمضان وهو صائم: «عليك صوم شهرين متتابعين». فلمّا أنكر عليه حيث لم يأمره بالعتق مع اتّساع ماله قال: «لو أمرته بذلك لسهل عليه. واستخفّ إعتاق رقبة في قضاء وطئه. فكانت المصلحة في إيجاب الصوم عليه تضييقاً مبالغةً في زجره[1]. فهذا وإن كان مناسباً، غير أنّه لم يشهد له أصل بالاعتبار. بل ثبت أنّ الشارع ألغاه، وأعرض عنه في مواضع من الكتاب العزيز[2].

الثالث من القسمة الأُولى: وهو ما لم يعلم أنّ الشارع اعتبره، ولا يعلم أنّ الشارع ألغاه. وهو المجهول، وهو إنّما يكون كذلك ـ أي مجهول التفات الشارع إليه إلغاءً واعتباراً ـ بحسب أوصاف خارجة أخصّ من كونه وصفاً مصلحيّاً في الجملة، وإلّا فهو من هذه الحيثيّة ـ أعني عموم كونه مصلحيّاً ـ مشهود له بالاعتبار؛ إذ الشارع ملتفت إلى مراعاة المصالح في الأحكام، كما تقدّم. وهذا القسم هو المصالح المرسلة.

الثاني: الوصف المناسب ينقسم باعتبار الملائمة، والاعتبار، وعدمهما إلى أربعة أقسام:

الأوّل: ملائم يشهد له أصل معيّن، وهو الذي أثّر نوعه في نوع الحكم، وجنسه في جنسه، وهذا متّفق على قبوله بين القائسين، وذلك كقياس القتل بالمثقّل على

---

١. حكاه الرازي في المحصول، ج ٦، ص ١٦٢؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٢٤٩.
٢. المجادلة (٥٨): ٣ـ٤؛ البقرة (٢): ١٩٦.

القتل بالمحدّد في إيجاب القصاص، فإنّ خصوص القتل، وهو نوع واحد يشترك فيه القتل بالمحدّد، والقتل بالمثقّل معتبر في خصوص وجوب القصاص، وهو نوع من الحكم، وهو معنى تأثير نوعه في نوعه، وعموم جنس الجناية معتبر في عموم جنس العقوبة، وهو معنى تأثير جنسه في جنسه؛ إذ الجناية جنس القتل، والعقوبة جنس القصاص.

الثاني: المناسب الذي لا يكون ملائماً، ولا يشهد له أصل، فهذا مردود بالإجماع، مثل: حرمان القاتل عن الميراث معارضةً له بنقيض مقصوده له لو قدّرنا أنّه لم يرد فيه نصّ، من قوله ﷺ: «القاتل لا يرث»[1] أو غير ذلك؛ فإنّه لم يلتفت الشارع إليه في صورة من الصور، فلا يقاس عليه المطلّقة ثلاثاً في المرض.

الثالث: ما يكون ملائماً، ولم يشهد له أصل معيّن بالاعتبار، بمعنى أنّه اعتبر جنسه في جنسه لكن لم يوجد له أصل يدلّ على اعتبار نوعه في نوعه، وهذا هو المصالح المرسلة.

الرابع: ما لا يكون ملائماً ـ أي لم يؤثّر جنسه في جنس الحكم ـ ويشهد له أصل معيّن بالاعتبار، أي أثّر نوعه في نوعه، كالإسكار؛ فإنّه وصف مناسب لتحريم التناول صيانةً للعقل. وقد يشهد له الخمر بالاعتبار، لكن لم يشهد له سائر الأُصول، ويسمّى المناسب الغريب، وفي قبوله بين القايسين خلاف، والأظهر عند أكثرهم قبوله.

وبين هذه الأقسام الأربعة والأربعة التي قبلها تداخل.

[البحث الثالث في أنّ الشبه ليس دالاً على العلّيّة]

قال:

البحث الثالث في أنّ الشبه ليس دالاً على العلّيّة.

الوصف الذي لا يناسب الحكم إن كان مستلزماً للمناسب سمّي شبهاً، وإن لم يكن

---

١. سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ٩١٣، ح ٢٧٣٥؛ الجامع الصحيح، ج ٤، ص ٤٢٥، ح ٢١٠٩؛ السنن الكبرى، البيهقي، ج ٦، ص ٣٦١، ح ١٢٢٤٣.

مستلزماً سمّي طرداً، وليس بحجّة؛ لأنّه ليس بمناسب، فيكون مردوداً إجماعاً.

وقيل: الشبه: الوصف الذي لا يناسب الحكم، لكن قد عرف بالنصّ تأثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم، فمن حيث إنّه غير مناسب يظنّ عدم اعتباره في ذلك الحكم، ومن حيث علم تأثير جنسه القريب في الجنس القريب للحكم - مع أنّ سائر الأوصاف ليس كذلك - يظنّ استناد الحكم إليه، وليس علّة؛ لما تقدّم. [تهذيب الوصول، ص ٢٥٧]

أقول: اسم «الشبه» يطلق على كلّ قياس أُلحق فيه الفرع بالأصل؛ لجامع يشبهه.

واختلف في تعريف الوصف الشبهي، فقال القاضي أبو بكر:

الوصف إمّا أن يكون مناسباً للحكم بذاته، أو لا، والأوّل هو المناسب، والثاني إمّا ان يكون مسلتزماً للمناسب للحكم بذاته، أو لا، والأوّل هو الشبه، والثاني هو الطرد[1].

فجعل الشبه قياس الدلالة، وهو الجمع بين الأصل والفرع بما لا يناسب الحكم ولكن بما يستلزم للمناسب.

وقال آخرون:

الوصف الذي لا يناسب الحكم إمّا أن يكون قد عرف بالنصّ تأثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم، أو لا. والأوّل هو الشبه؛ لأنّه من حيث عدم مناسبة الحكم يظنّ أنّه غير معتبر فيه، وأنّ الحكم غير مستند إليه، ومن حيث تأثير جنسه في جنسه مع انتفاء ذلك عن غيره من الأوصاف يظنّ استناد الحكم إليه[2].

والشافعي سمّاه «قياس غلبة الأشباه»[3] وهو تردّد الفرع بين أصلين، فيلحق

١. حكا عنه الرازي في المحصول، ج ٥، ص ٢٠١ وما بعدها؛ والسبكي في الابهاج في شرح المنهاج، ج ٣، ص ٧٢.

٢. راجع المحصول، ج ٥، ص ٢٠٢.

٣. حكا عنه الرازي في المحصول، ج ٥، ص ٢٠٢.

بأقواهما مشابهةً له.

وهل هو حجّة؟ الأصحّ: لا، وهو مذهب القاضي أبي بكر[١]، لأنّ الوصف الشبهي إن لم يكن مناسباً للحكم كان طرديّاً، والوصف الطردي مردود بالاتّفاق، وإن كان مناسباً خرج عن كونه شبهيّاً؛ لما تقدّم في تعريفه، والمناسب مقبول عند القايسين إجماعاً، ولأنّ التعويل في العمل بالقياس، وإثباته إنّما هو على عمل الصحابة، ولم يثبت عندهم التمسّك بالأوصاف الشبهيّة؛ لأنّا قد بيّنّا أنّ المناسبة غير دالّة على العلّيّة، فالشبه أولى أن لا يكون دالّاً عليها.

وقال آخرون: إنّه يفيد ظنّ العلّيّة.

وأجابوا عن الأوّل بمنع ردّ الوصف الذي لا يكون مناسباً مطلقاً، ومنع الاتّفاق عليه، بل إنّما هو على ردّ ما ليس مناسباً ولا مستلزماً له، ولم يؤثّر جنسه في جنس الحكم، أمّا المستلزم للمناسب أو الذي أثّر جنسه في جنس الحكم فلا نسلّم أنّه مردود، وهو نفس المتنازع فيه.

وعن الثاني: المنع من انحصار دليل حجّيّة القياس في عمل الصحابة، بل التعويل فيه على قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ﴾[٢] وغيره ممّا تقدّم.

ثمّ احتجّوا بأنّه لمّا ظنّ كونه مستلزماً للعلّة كان الاشتراك فيه يفيد ظنّ الاشتراك في العلّة. وعلى التفسير الثاني للشبه أنّه لمّا ثبت أنّ الحكم لا بدّ له من علّة، وأنّ العلّة إمّا هذا الوصف الشبهي أو غيره، ثمّ رأينا أنّ جنس هذا الوصف مؤثّر في جنس ذلك الحكم ولم يوجد هذا المعنى في غيره من سائر الأوصاف كان ميل القلب إلى استناد الحكم إلى ذلك الوصف أقوى من ميله إلى الاستناد إلى غيره من الأوصاف، وإذا ثبت أنّه مفيد لظنّ العلّيّة كانت حجّةً لوجوب العمل بالظنّ.

والجواب عن الأوّل: ما ذكرناه من أنّ المناسب ليس بعلّة على ما تقدّم، فملزومه لا يكون ملزوماً للعلّة، هكذا قال في النهاية[٣].

---

١. المصدر، ص ٢٠٣؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٣، ص ٧٤.

٢. الحشر (٥٩): ٢.

٣. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٤، ص ١٤٤.

ويشكل بأنّ ملزوم ما لا يكون علّةً لا يمنع أن يكون ملزوماً للعلّة.

وعن الثاني: المنع من احتياج كلّ حكم إلى علّة، وإلّا لزم التسلسل، ونمنع حصر الأوصاف فيما ظهر، فيجوز تعليل الحكم بوصف لم يظهر، أو كون العلّة مجموع الأوصاف، أو أحد جزئيّات الوصف، ويجوز وجود مانع في الفرع، أو عدم شرطه.

والحقّ أنّ هذه الاحتمالات قادحة في القطع بكون الوصف علّةً، أمّا الظنّ بذلك فلا، لكن ينبغي أن نمنع عموم وجوب العمل بالظنّ؛ لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ ﴾[1]، و ﴿ ٱجْتَنِبُوا۟ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ ﴾[2].

[البحث الرابع في الدوران في الوجود والعدم]

قال:

البحث الرابع: في الدوران، وهو الاستلزام في الوجود والعدم. ويسمّى الأوّل الطرد، والثاني العكس.

وقد يقع في صورة واحدة، كالخمر المستلزم إسكاره للتحريم فيه، وعدمه لعدمه، وقد يقع في الصورتين.

وليس حجّةً؛ لوجوده في العلّة والمعلول المتساويين، وأجزاء العلّة وشرائط المعلول المساوي، والحدّ والمحدود، والجوهر والعرض، والمضافين، والحركة والزمان، وأحد المعلولين المتساويين مع الآخر. [تهذيب الوصول، ص ٢٥٧]

أقول: الدوران عبارة عن ثبوت الحكم عند وجود وصف، وهو الطرد، وعدمه عند عدم ذلك الوصف، وهو العكس، وذلك قد يكون في صورة واحدة، كالتحريم مع وصف تجدّد الإسكار في العصير، فإنّه لمّا لم يكن مسكراً في أوّل الأمر لم يكن حراماً، ولمّا تجدّد له وصف الإسكار تجدّد له وصف التحريم، ولمّا زال عنه الإسكار ـ بأن صار خلّاً ـ زال التحريم.

---

١ و ٢. الحجرات (٤٩): ١٢.

وقد يكون في صورتين، كالكيل، وتحريم التفاضل، فإنّه موجود عند وجوده، كما في البرّ، ومعدوم عند عدمه، كما في الثياب.

والأوّل أقوى؛ لأنّه يتطرّق من الاحتمال في الثاني ما لا يتطرّق إلى الأوّل، مثل: جواز كون العلّة في صورة الوجود بمعنى المحلّ أولى من خواصّه، وهي مفقودة في صورة العدم.

وهل هو حجّة؟ قال قوم: [يدلّ على العلّة قطعاً، وهو قول بعض المعتزلة[1].

وقال آخرون: يدلّ عليها ظنّاً[2]؛ لإفادته الظنّ، كما][3] لو دعي غيره باسم فغضب، ثمّ دعاه بغيره [و] لم يغضب، ويكرّر ذلك مراراً غلب على الظنّ أنّ علّة غضبه دعاؤه بذلك الاسم، وربما بلغ إلى العلم مع التكرّر، وذلك معلوم بالضرورة، وإذا أفاد الظنّ في هذه الصورة كان مفيداً له في كلّ صورة؛ لأنّه إنّما أفاد الظنّ بمجرّد الدوران، وهو حاصل في كلّ صورة من صوره، وقد تقدّم وجوب العمل بالظنّ.

ويشكل بالمنع من عموم وجوب العمل بالظنّ.

والأكثرون على أنّه ليس بحجّة لوجهين:

أحدهما: أنّ بعض الدورانات لا يفيد ظنّ العلّة، فوجب أن لا يكون شيء منها يفيد الظنّ للعلّيّة.

أمّا الأوّل؛ فلأنّ الدوران يتحقّق بين العلّة والمعلول المتساويين وبين المعلولين المتساويين، مع امتناع كون المعلول علّة لعلّته، وكون أحد المعلولين علّة للآخر، وكذا أجزاء العلّة المتساوية لهما في العموم والخصوص، كفصل نوعها؛ فإنّها دائرة معها مع انتفاء العلّيّة، وكذا شرائط المعلول المتساوية لهما، فإنّها دائرة مع ذلك

---

١. حكاه عنهم الرازي في المحصول، ج ٥، ص ٢٠٧؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٢٦٠.

٢. المحصول، ج ٥، ص ٢٠٧؛ وحكاه عن القاضي أبي بكر، الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٢٦٠.

٣. بدل ما بين المعقوفين جاء في «مع»: «نعم؛ لإفادته ظنّ العلّيّة، والعمل بالظنّ واجب، أمّا الأوّل: فلأنّ الإنسان».

المعلول، ومع علّته، وليست علّةً للمشروط، ولا لعلّته، والحدّ دائر مع المحدود، والجوهر مع العرض، والجسم مع الكون، وأحد المضافين دائر مع الآخر ـ كالأُبوّة والبنوّة ـ والحركة دائرة مع الزمان، مع انتفاء العلّيّة من ذلك كلّه وفاقاً.

وأمّا الثاني؛ فلأنّه لو أفاد ظنّ العلّيّة في صورةٍ ما من صور الدوران لكان إمّا لمجرّد الدوران، فيلزم الترجيح من غير مرجّح؛ لتحقّقه في غير تلك الصورة مع عدم إفادة ظنّ العلّيّة، وإن كان لأمر آخر فيكون المفيد لظنّ العلّيّة إمّا هو ذلك الأمر الآخر، أو المجموع المركّب منه ومن الدوران.

وعلى كلا التقديرين لا يكون الدوران بمجرّده علّةً تامّة؛ لظنّ علّيّة الوصف الدائر، وهو المطلوب.

الثاني: وهو الذي عوّل عليه المتقدّمون؛ وذلك لأنّ الانعكاس في العلل الشرعيّة غير شرط، فلا يكون معتبراً، فيبقى الطرد بمجرّده، وهو غير دالّ على العلّيّة اتّفاقاً.

واعترض عليه بأنّه لا يلزم من عدم إفادة كلّ من العكس والطرد بمجرّده ظنّ العلّيّة أن لا يكون مجموعهما مفيداً له.

[البحث الخامس في السبر والتقسيم]

قال:

البحث الخامس: في السبر والتقسيم.

وهو عبارة عن عدّ أوصاف ادّعي بالاستقراء الانحصار فيها، وسلب العلّيّة عن كلّ واحد إلّا المدّعى. وليس طريقاً صالحاً؛ لجواز الاستغناء عن العلّة؛ فإنّه لو كان كلّ حكم مستنداً إلى علّة لزم التسلسل، وكون العلّة غير هذه الأقسام، أو جزئي أحدها، أو ما تركّب من بعضها، أو جميعها، أو الحكم مشروطاً في الأصل بما ليس في الفرع، أو ممنوعاً في الفرع لمانع.

واعلم أنّ الجامع بين الأصل والفرع قد يكون بإلغاء الفارق، كما يقال: لا فرق بين الأصل والفرع، إلّا كذا وكذا، كلّ منهما لا تأثير له في الحكم، فيشترك الحكم بينهما، وهو الاستدلال في عرف الحنفيّة، وقد يسمّى: تنقيح المناط، أمّا إذا كان الجامع

الوصف المستنبط فإثبات الحكم في الأصل معلّلاً به يسمّى : تخريج المناط ، وإثبات الوصف في الفرع يسمّى : تحقيق المناط .

والأوّل يرجع إلى السبر والتقسيم ، وإبطاله يستلزم إبطاله .

[تهذيب الوصول، ص ٢٥٨]

أقول : أصل السبر اعتبار عمق الجراحة ، والمسبار حديدة معدّة لذلك ، والمراد به هنا : اعتبار كلّ قسم من الأقسام التي يذكرها القايس ويبيّن انتفاء العلّيّة عنها ؛ لتحقّق العلّيّة فيما بقي.

واعلم أنّ التقسيم إن كان حاصراً بحيث لا يكون ثَمّ احتمال إلّا وهو مندرج في أحد القسمين ، كما يقال : هذا الحكم إمّا أن لا يكون معلّلاً ، أو يكون قائماً بهذا الوصف ، أو بغيره ، ويبطل الأوّل والثاني ، فيتعيّن الثالث ، وهو طريق مفيد للعلم إذا أبطل القسمين المغايرين للمدّعى بطريق قطعي ، وهو المعوّل عليه في العلل العقليّة .

وقد يستعمل في الأُمور الشرعيّة ، كما يقال : ثبت بالإجماع أنّ ولاية الإجبار معلّلة ، إمّا بالصغر ، أو بالبكارة ، وبطل الأوّل ؛ لاستلزامه ثبوت الولاية على الصغيرة الثيّب ، وهو منتفٍ بقوله ﷺ : «الثيّب أحقّ بنفسها من وليّها»[1].

وأمّا التقسيم المنتشر فكما إذا لم يدّع الإجماع على انحصار العلّة في الأقسام المذكورة ، بل الفارق يقتصر على أن يقول مثلاً : حرمة الربا في البرّ إمّا أن تكون معلّلةً أو لا . والثاني باطل ؛ لأنّه خلاف المتعارف من تعليل الأحكام الشرعيّة بالحكمة ، والأوّل إمّا يتعلّل بعلّة ظاهرة ، أو خفيّة ، والثاني باطل ، وإلّا لكان بعيداً ، وهو خلاف الأصل ؛ لأنّ إثبات الحكم به نادر ، وبالتعليل غالب ، إمّا وجوباً عند المعتزلة ، أو إمكاناً عند الأشاعرة ، والإلحاق بالغالبة أولى .

والأوّل إمّا أن يكون معلّلاً بالطعم أو الكيل أو القوت أو المال ، والكلّ باطل ، إلّا

---

١ . مسند أحمد ، ج ١ ، ص ٣٦٢ ، ح ١٩٠٠ ؛ صحيح مسلم ، ج ٢ ، ص ١٠٣٧ ، ح ٦٧ و ٦٨ ؛ سنن أبي داود ، ج ٢ ، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣ ، ح ٢٠٩٩ ؛ سنن الدارقطني ، ج ٣ ، ص ١٦٩ ، ح ٣٥٢٦ ؛ السنن الكبرى ، البيهقي ، ج ٧ ، ص ١٨٦ ، ح ١٣٦٦٣ .

الطعم، فتعيّن التعليل به، وهو حجّة عند بعضهم[١]؛ لأنّه لمّا كان الغالب على الأحكام أن تكون معلّلةً بعلل ظاهرة، ولم يظهر للمجتهد بعد البحث والتأمّل سوى الأوصاف المذكورة، وانتفى عن كلّ واحدٍ منها كونه علّةً سوى الوصف المدّعى، غلب على الظنّ أنّ الحكم معلّل به، والعمل بالظنّ واجب.

وعند الأكثر أنّه ليس بحجّة؛ لجواز استغناء الحكم عن العلّة؛ فإنّه لو وجب تعليل كلّ حكم لزم التسلسل، فإنّ الحكم بعليّة العلّة حينئذٍ يكون مفتقراً إلى علّة، والحكم بعلّيّة تلك العلّة يحتاج إلى علّة أُخرى، وهكذا إلى غير النهاية.

سلّمنا، لكن يجوز أن يكون العلّة أمراً مغايراً لما ذكرتم من الأوصاف، وعدم وجدان المجتهد لها لا يدلّ على العدم؛ لجواز تقصيره؛ إذ لو كان مطلق الاجتهاد كافياً لما اختلف مجتهدان، أو جزئي أحدها، بأن يكون أحد تلك الأوصاف منقسماً إلى طبيعتين، أحدهما علّة للحكم، والأُخرى ليس كذلك، أو ما يتركّب من بعضها مثل وصفين منها، أو ثلاثة، أو يكون العلّة مجموع تلك الأوصاف.

سلّمنا أنّ العلّة ذلك الوصف لكن لا يجب تحقّق الحكم في الفرع عند تحقّقه؛ لجواز أن يكون الحكم موقوفاً على شرط موجود في الأصل مفقود في الفرع، أو أنّ الحكم مانع له على العكس من ذلك، ومع تطرّق هذه الاحتمالات لا يبقى القطع ولا الظنّ الغالب بتعليل الحكم بذلك الوصف متحقّقاً، وهذه الوجوه كلّها راجعة إلى منع الحصر.

ويشكل بما عرفت من أنّ تطرّق الاحتمالات المذكورة إنّما يمنع الجزم بالعلّيّة، أمّا الظنّ فلا.

واعلم أنّ إلحاق الحكم المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون بإلغاء الفارق بينهما، كما يقال: لا فرق بين الأصل والفرع إلّا كذا وكذا، وبين كون كلّ منهما لا تأثير له في الحكم، فيلزم اشتراك الأصل والفرع فيه، والحنفيّة يسمّون هذا بالاستدلال، ويفرّقون بينه وبين القياس، وسمّاه الغزالي تنقيح المناط[٢]. وهو أن

١. المستصفى، ج ٢، ص ٣٠٥؛ الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٣، ص ٨٣ ـ ٨٤.
٢. المستصفى، ج ٢، ص ٢٣٩.

يقال: هذا الحكم لا بدّ له من مؤثّر، وهو إمّا القدر المشترك بين الأصل والفرع، أو القدر الذي امتاز به الأصل عن الفرع. والثاني باطل؛ لأنّ الفارق ملغى، فثبت أنّ المشترك هو العلّة، وهو متحقّق في الفرع، فيجب تحقّق الحكم فيه، كما يقال: جامع في نهار رمضان، فيكون كواقعة الأعرابي؛ لأنّه لا فرق بينهما من كونه أعرابيّاً، أو شخصاً معيّناً، أو في زمان معيّن، أو يوم أو ساعة، أو كون الموطوءة زوجة، أو غيرها؛ إذ لا مدخل لذلك في التأثير لكذا وكذا.

وهذا الطريق راجع إلى السبر والتقسيم، وكلّ ما يرد عليه ممّا يبطل كونه طريقاً صالحاً للتعليل فهو وارد على هذا، من جواز كون الحكم غير معلّل أصلاً، وكون العلّة مجموع ما به الافتراق، أو ما يتركّب من بعض أقسامه، أو المركّب ممّا به الاشتراك والافتراق، أو غير ذلك ممّا ذكره.

وأمّا تخريج المناط فهو عبارة عن النظر والاجتهاد في إثبات علّة الحكم الذي دلّ عليه النصّ أو الإجماع دون علّته، كالاجتهاد في معرفة كون الإسكار علّة لتحريم الخمر حتّى يقاس عليه ما يشاركه في ذلك، كالنبيذ، وهو أدون من الأوّل، وأنكره الظاهريّة[1]، وبعض معتزلة بغداد[2].

وأمّا تحقّق المناط فهو عبارة عن النظر في وجود العلّة المعلومة عليّتها مطلقاً؛ بنصّ أو إجماع أو استنباط في آحاد الصور، كما في القبلة؛ فإنّها مناط وجوب استقبالها، وهي معروفة؛ لقوله تعالى: ﴿ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ﴾[3]، وكون هذه الجهة هي جهة القبلة حال الاشتباه مظنون بالاجتهاد والنظر في الأمارات.

---

١ و ٢. حكاه عنهم الغزالي في المستصفى، ج ٢، ص ٢٤١؛ والآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٣، ص ٢٦٥.

٣. البقرة (٢): ١٤٤ و ١٥٠.

[الفصل الثالث في مبطلات العلّة]

قال :

الفصل الثالث في مبطلات العلّة . وفيه مباحث :

الأوّل : النقض ، وهو وجود الوصف مع عدم الحكم .

قيل : يمنع مطلقاً ، وقيل : لا مطلقاً ، وقيل : يمنع في المستنبطة دون المنصوصة ، وهو الأقرب .

أمّا في المستنبطة على تقدير التسليم ؛ فلأنّ علّة الحكم إن اعتبر فيها انتفاء العارض لم يكن قبله علّة تامّة ، وإن لم يعتبر وجد الحكم معه ، فلا يكون معارضاً .

أمّا المنصوصة فإنّها كالعامّ ، فجاز تخصيصها .

وجوابه : إمّا بمنع وجود العلّة في النقض ، وليس للمعترض حينئذٍ الاستدلال على وجودها فيه؛ لأنّه انتقال إلى مسألة أُخرى . وقيل : له ذلك .

وإمّا بمنع عدم الحكم في النقض إن كان انتفاء الحكم مذهباً للمعترض خاصّةً ؛ لأنّه محجوج في المسألتين ، فلو ساعد المستدلّ على إثباتها وكان مذهباً له أو لهما لم يتمّ الجواب .

والأقرب : أنّ تخلّف الحكم عن العلّة لا لمانع يقدح في علّيّتها ؛ لأنّ العلّة مستلزمة لذاتها، فإذا لم يثبت الاستلزام فإن كان لأمر فهو المانع، وإن كان لأمر قدح في العلّيّة.

أمّا النقض المكسور فهو نقض بعض الأوصاف ؛ فإنّه لا يقدح في العلّيّة كما لو قلنا في الغائب : مبيع مجهول الصفة حال العقد عند العاقد فلا يصحّ ، كما لو قال : بعتك عبداً فيعترض بما لو تزوّج امرأةً لم يرها ، فإن بيّن عدم تأثير كونه مبيعاً تمّ النقض ، ولا يندفع بمجرّد ذكره ، والكسر نقض يرد على الحكمة ، وهو بوجودها مع تخلّف الحكم ، كالمشقّة في الحمّال ، وهو غير وارد ؛ لأنّ الحكم منوط بالوصف الضابط .

[تهذيب الوصول، ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠]

أقول: لمّا فرغ من ذكر الطرق التي زعم القايسون أنّها دالّة على كون الوصف علّة للحكم شرع في ذكر الطرق الدالّة على نقيض ذلك والانفصال عنها، وهي المستعملة بين الجدليّين وهي أربعة: النقض، وعدم التأثير، والقلب، والقول بالموجب.

الأوّل: النقض، وهو عبارة عن وجود الوصف المدّعى كونه علّةً للحكم، منفكّاً عن ذلك الحكم. مثاله قول الشافعي في مسألة زكاة الحليّ: مالٌ غير نامٍ فلا زكاة، كثياب البذلة[١]. فيقول المعترض: ينتقض بالحليّ المحرّم؛ فإنّه مالٌ غير نامٍ مع وجوب الزكاة، فقد تخلّف الحكم عن العلّة، فلا يكون عدم نمائه علّةً في سقوط الزكاة.

وقد اختلف في ذلك فزعم قوم: أنّه لا يقدح في علّة الوصف مطلقاً، أي سواء كانت العلّة منصوصةً أو مستنبطةً. وهذا مذهب أكثر أصحاب أبي حنيفة ومالك وأحمد[٢].

وقال آخرون: إنّه يقدح مطلقاً[٣].

وفصّل قوم فقالوا: إن كانت عليّة الوصف قد ثبت بالنصّ لم يقدح التخصيص فيها، وإن كانت مستنبطةً قدح[٤]، كما في تعليل إيجاب القصاص بالقتل العمد العدوان، وتخلّفه عند المانع كالأُبوّة.

واختار المصنّف أنّه يقدح في عليّة المستنبطة على تقدير إفادة الاستنباط العليّة دون المنصوصة، وهو الحقّ.

أمّا الأوّل؛ فلأنّ ذلك الوصف إمّا أن يعتبر في اقتضائه ذلك الحكم انتفاء المعارض أو لا يعتبر.

فإن كان الأوّل لم يكن الوصف بمجرّده تمام العلّة، بل يكون جزءاً منها، والجزء الآخر انتفاء المعارض.

وإن لم يعتبر كان الحكم لازماً لذلك الوصف في كلّ صور وجوده، وحينئذٍ

---

١. راجع المدوّنة الكبرى، ج ١، ص ٢٤٥.

٢ ـ ٤. حكاه عنهم السبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٣، ص ٩٢ ـ ٩٣.

يتحقّق مع وجود المعارض، وذلك يقدح في كونه معارضاً، فيكون تخلّف الحكم عن الوصف المذكور قادحاً في كونه علّةً لذلك الحكم، سواء تحقّق العارض في صورة التخلّف، أو لا.

وأُورد بأنّه لا يلزم من عدم توقّف العلّة على انتفاء المعارض حصول الحكم مع حصول المعارض، فإنّها وإن اقتضته لم يكفِ إلّا مع انتفاء المعارض المساوي أو الراجح، ولا يلزم منه القدح في المعارض ولا في العلّة.

وردّ بأنّ مجرّد الوصف مع قطع النظر عن غيره، إمّا أن يكون علّةً كافيةً في اقتضائه الحكم، أو يكون اقتضاؤه الحكم موقوفاً على انتفاء المعارض الراجح، أو المساوي، فإن كفى وجد الحكم بعد أن وجد بالضرورة، وإن وجد المعارض فلا يكون معارضاً، وإن توقّف على انتفاء المعارض لم يكن علّةً، بل جزؤها.

وأمّا الثاني ـ وهو جواز تخصيص العلّة إذا كانت منصوصةً ـ فلأنّ دلالة العلّة المنصوصة على وجود الحكم في محالّها، كدلالة اللفظ «العامّ» على أفراده؛ فإنّه لا فرق بين قول الشارع: حرّمت كلّ مسكر، وبين قوله: الإسكار علّة للتحريم، وكما أنّ تخصيص العامّ جائز غير قادح في دلالته على ثبوت الحكم فيما عدا محلّ التخصيص، فكذا تخصيص العلّة بتخلّف الحكم عنها في بعض صور وجودها لا يقدح في كونها علّةً له في غير ذلك البعض.

وجواب النقض لا يمكن إلّا بأحد أمرين:

أحدهما: المنع من وجود العلّة في صورة النقض، فنقول: لا نسلّم أنّ الحليّ المحرّم مال غير نامٍ، وكما لو قال الشافعي في الوضوء طهارة حكميّة، فيشترط فيها النيّة كالتيمّم، فيقول الحنفي: فينتقض بإزالة النجاسة، فيقول الشافعي: لا نسلّم أنّ إزالة النجاسة طهارة حكميّة.

وهل للمعترض أن يستدلّ على وجود العلّة في صورة النقض.

قال قوم: لا[1]؛ لما فيه من قلب القاعدة بانقلاب المستدلّ معترضاً، والمعترض

---

١. منهم الرازي في المحصول، ج ٥، ص ٢٥١ ـ ٢٥٢؛ والبيضاوي في المنهاج المطبوع ضمن الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٣، ص ١١٢.

مستدلاً. ولأنّه انتقال من مسألة إلى أُخرى قبل تكميل الاستدلال على الأوّل، وهو قبيح عند أهل النظر، فإنّ المستدلّ كان بصدد إثبات الحكم في الفرع، وهو اشتراط النيّة في الوضوء في المثال المذكور، وصار الآن يطلب إثبات كون إزالة النجاسة ليست حكميّةً.

وقال آخرون: نعم؛ إذ به يتحقّق انتقاض العلّة، وهدم كلام المستدلّ، فكان له ذلك كغيره من الاعتراضات[1].

وفصّل آخرون فقالوا:

إن تعيّن ذلك طريقاً للمعترض في هدم كلام المستدلّ وجب قبوله منه؛ تحقيقاً لفائدة المناظرة، وإن أمكنه القدح بطريق آخر هو أفضى إلى المقصود فلا[2].

واعترضه المصنّف بأنّه إن كان مسموعاً لم يخرج عن ذلك بتعدّد الطرق الأُخرى، وإن لم يكن لم يصر طريقاً بانتفاء غيره.

أمّا لو كان المستدلّ قد دلّ على وجود العلّة في محلّ التعليل بدليل هو موجود في صورة النقض فإذا منع وجود العلّة فيها فقال المعترض: قد انتقض دليلك الذي استدللت به على وجود العلّة لم يكن ذلك مسموعاً؛ لأنّه انتقال من نقض العلّة إلى نقض دليلها، وذلك كما لو قال الحنفي في مسألة تبييت النيّة وتعيّنها: أتى بمسمّى الصوم، فوجب أن يصحّ، كما في محلّ الوفاق، ودلّ على وجود الصوم؛ لقوله: إنّ الصوم عبارة عن الإمساك مع النيّة، وهو موجود فيما نحن فيه.

فقال المعترض: هذا منقوض بما إذا نوى بعد الزوال.

أمّا لو قال المعترض ابتداءً: لا يخلو ذلك من أمرين: إمّا أن يعتقد وجود الصوم في صورة النقض، وهو ما إذا نوى بعد الزوال، أو لا يعتقد. فإن كان الأوّل فقد انتقضت علّتك؛ لوجودها مع انتفاء الحكم، وإن كان الثاني انتقض دليلك كان متوجّهاً.

الثاني: المنع من انتفاء الحكم في صورة النقض.

---

١. راجع الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٣، ص ١١٢.

٢. منهم الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٤، ص ٢٢٨.

واعلم أنّ النقض بانتفاء الحكم عن صورة النقض إنّما يتوجّه إذا كان انتفاء الحكم عن تلك الصورة مذهباً للمستدلّ، أو له وللمعترض، كما لو قال الشافعي في بيع الرطب بالتمر: باع ربويّاً بجنسه متفاضلاً، فلا يصحّ، كما لو باع صاعاً بصاعين، فيقول الحنفي: ينتقض على أصلك بالعرايا، فإنّ بيعها صحيح، مع أنّه بيع ربوي بجنسه متفاضلاً.

أمّا لو كان مذهباً للمعترض خاصّةً لم يتوجّه النقض؛ لأنّ خلافه في صورة النقض كخلافه في صورة التعليل، وهو محجوج بالدليل الذي ذكره المعلّل في المسألتين جميعاً، كما لو قال المعترض: هذا الوصف لا يطّرد على أصلي، فلا يلزمني الانقياد إليه.

وجوابه بأن يقول المستدلّ: ما ذكرته حجّة عليك في الصورتين، ومذهبك في صورة النقض لا يكون حجّةً في دفع الاحتجاج، وإلّا لكان حجّةً في محلّ النزاع، وأنّه محال، والمحجوج المغلوب؛ إذ الحجّة لغةً الغلبة[1]. وحينئذٍ لا يتمّ الجواب عن النقض بالمنع من انتفاء الحكم عن صورة النقض إذا كان انتفاء الحكم مذهباً للمستدلّ خاصّةً، أو له وللمعترض بل يكون الجواب عنه ببيان ثبوت مانع من الحكم في صورة النقض، أو انتفاء شرط له عنها، أو غير ذلك.

تنبيه: إذا تخلّف الحكم عن العلّة لا لمانع هل يقدح في عليّتها، أم لا؟ قال جماعة من المحقّقين: نعم، وهو مذهب المصنّف والرازي[2]؛ لأنّ العلّة تستلزم الحكم لذاتها، وذلك يوجب ثبوته في جميع صور ثبوتها خاليةً من الموانع، فإذا وجدت العلّة وفقد الحكم في صورةٍ مّا، فإمّا أن يكون فقده لأمر، أو لا، فإن كان الأوّل فذلك الأمر هو المانع، وإن كان الثاني بطل استلزامها الحكم، وذلك يوجب أن لا يكون علّةً.

وقال آخرون: لا يقدح؛ لأنّا لم نوجب لمثل هذه العلّة استلزام الحكم قطعاً، بل ظاهراً، فتخلّف الحكم عنها في بعض الصور لا يكون قادحاً في عليّتها.

---

١. المصباح المنير، ج ١، ص ١٢١، «حجج».
٢. المحصول، ج ٥، ص ٢٥٦.

وهو باطل[١]؛ لأنّ الحكم عند وجود المقتضي وارتفاع المانع يجب وجوده، وإلّا لزم الترجيح من غير مرجّح، وهو محال، فإذا قدّرنا وجود المقتضي بتمامه في صورة التخلّف فإن كان المانع متحقّقاً كان التخلّف مستنداً إليه، وإن كان منتفياً تعيّن استناد عدم الحكم إلى عدم المقتضي، وهو المطلوب.

فرع: النقض المكسور عبارة عن نقض بعض أوصاف العلّة، كقولنا في بيع الغائب: مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد، فلا يصحّ، كما لو قال: «بعتك عبداً»، فيقول المعترض: «ينتقض بما لو تزوّج امرأةً لم يرها»، فلم يشتمل النقض على البيع بل حذف ونقض الباقي، وهو مجهول الصفة.

وقد اختلف في سماعه، والأكثرون على ردّه؛ لأنّ المستدلّ إنّما علّل الحكم بالمجموع من كونه مبيعاً، وكونه مجهول الصفة لا لمجرّد كونه مجهول الصفة، والمنكوحة ليست مبيعاً، وإبطال التعليل ببعض أوصاف العلّة لا يستلزم إبطال التعليل بها.

أمّا لو بيّن المعترض عدم تأثير الوصف الآخر الذي وقع به الاحتراز عن النقض؛ لكونه مبيعاً في المثال المذكور في الحكم لا بانفراده، ولا مع انضمامه إلى الوصف الآخر تمّ النقض، والمستدلّ حينئذٍ إن بقي مصرّاً على التعليل بالمجموع بطل التعليل بها بعدم التأثير، إن فسّرناه بإبداء وصف في الدليل لا تأثير له البتّة في الحكم، كالأوصاف الطرديّة لا بالنقض، وإن ترك الكلام على التعليل بالوصف المنقوض بطل تعليله بالنقض؛ لكونه حينئذٍ وارداً على العلّة بتمامها.

فإن قلت: الوصف المحذوف وإن لم يكن مؤثّراً في الحكم وحده ولا منضمّاً إلى الوصف الآخر فلا يمنع من أخذه في التعليل؛ لدفع النقض.

قلت: دفع النقض يتوقّف على كونه جزءاً من العلّة؛ لأنّه إذا لم يكن جزءاً من العلّة كانت العلّة هي الجزء الأخير لا غير، وهي موجودة في صورة النقض مع فقد الحكم فيها، فيتحقّق النقض، ولا يندفع بمجرّد ذكر ذلك الوصف المحذوف.

---

١. راجع المحصول، ج ٥، ص ٢٥٦.

وأمّا الكسر فهو عبارة عن تخلّف الحكم المعلّل عن معنى العلّة، أعني الحكمة المقصودة من الحكم، فهو نقض يرد على المعنى دون اللفظ، كما لو قال الحنفي في مسألة العاصي بسفره: مسافر، فوجب أن يرخّص في سفره، كغير العاصي بسفره، وتبيّن مناسبة السفر للرخصة بما فيه من المشقّة، فيقول المعترض على ما ذكرته من الحكمة ـ وهي المشقّة ـ منتقضةٌ؛ فإنّها موجودة في الحمّال، وأرباب الصنائع الشاقّة في الحضر مع عدم الرخصة، وقد اختلف فيه.

والأكثرون على أنّه غير وارد؛ لأنّ الحكم إنّما علّل بالوصف الضابط للحكمة، لا لمجرّد الحكمة؛ لكونها غير منضبطة بنفسها، وهي مختلفة بحسب اختلاف الأشخاص والأزمان والأحوال، وما هذا شأنه فدأب الشارع ردّه إلى المظانّ الظاهرة الجليّة؛ دفعاً للحرج عن الناس، والتحبيط في الأحكام؛ لقوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾[1]، وإذا لم يكن الحكمة هي العلّة لم يكن لإيراد النقض عليها معنى.



[البحث الثاني: عدم التأثير]

قال:

البحث الثاني: عدم التأثير. وهو بقاء الحكم بدون ما فرض علّته، وهو يدلّ على نفي عليّة الوصف؛ لأنّ بقاء الحكم بعد عدمه، ووجوده قبل وجوده يوجب استغناءه عنه، فلا يكون علّةً.

وأمّا عدم العكس فهو أن يحصل مثل ذلك الحكم في صورة أُخرى بعلّة غير العلّة الأُولى، والأقرب أنّه غير شرط؛ لإمكان تعليل المتساويين بالمختلفين.

أمّا مع اتّحاد المحلّ فالأقرب جوازه أيضاً في المنصوصة؛ لأنّها معرّفة أو باعث فجاز، كقتل المرتدّ الزاني، ووجوب وضوء النائم المحدث.

[تهذيب الوصول، ص ٢٦٠ ـ ٢٦١]

---

١. الحجّ (٢٢): ٧٨.

أقـول: هذا هو الطريق الثاني من الطرق الدالّة على كـون الوصـف ليس عـلّةً للحكم، وهو المسمّى بعدم التأثير، وهو عبارة عن بقاء الحكم بدون ما فرض علّةً لذلك الحكم، وهو قادح في علّيّة الوصف المذكور؛ لأنّ الحكم لمّا بقي موجوداً بعد عدم ذلك الوصف وكان موجوداً قبل وجوده علمنا استغناءه عنه، والمستغني عن الشيء يمتنع أن يكون معلّلاً به، وإنّما لم يكتفِ في الاستغناء عن الوصـف بـبقاء الحكم بعد عدمه؛ لأنّ المتكلّمين يزعمون أنّ الباقي مستغنٍ عن المؤثّر، فعدم مؤثّره مع بقائه موجوداً غير قادح في علّيّته، فلهذا ضمّ إليه القيد الآخـر، وهـو قـوله: «وكان موجوداً قبل وجوده». وهذا حقّ إن فسّرنا العلّة بالمؤثّر، أمّا إذا فسّرناها بالمعرّف فلا؛ لأنّ العالم معرّف للصانع تعالى مع وجوده تعالى قبل وجوده، وبعد عدمه.

وأمّا عدم العكس فهو عبارة عن حصول مثل ذلك الحكم في صورةٍ أُخـرى؛ معلّلاً بعلّة مغايرة للعلّة الأُولى، وهو في المنطق جعل الموضوع محمولاً، وعكسه مع بقاء الكيف.

والحقّ أنّ ذلك غير قادح في علّيّة الوصف للـحكم فـي الصـورة الأُولى؛ لأنّ العكس ـ أعني انتفاء الحكم لانتفاء العلّة ـ غير واجب في التعليل مطلقاً؛ لجـواز تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة، أمّا مع تغاير المحلّ فظاهر متّفق عليه، كإباحة الوطء في الزوجة بالعقد، وفي المملوكة بالملك، وأمّا مع اتّحاده فمنع منه القاضي أبو بكر[1] والجويني مطلقاً[2]، وجوّزه آخرون مطلقاً[3]، وفصّل قوم، فقالوا: إنّه جائز في المنصوصة لا في المستنبطة، وهو اختيار الغزالي[4] والمصنّف.

أمّا الأوّل فظاهر؛ فإنّ القتل العمد العدوان، والزنى مع الإحـصان، والردّة عـن الإسلام قد ثبت لواحد، مع أنّ كلّ واحد من هذه الأُمور علّة مستقلّة في وجوب القتل، وكذا نواقض الوضوء والغسل؛ فإنّ النوم وكلّ واحد من الأحداث المغايرة له

---

١ ـ ٣. حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٢٠٨.

٤. المستصفى، ج ٢، ص ٣٦٤ ـ ٣٦٦. حيث أطلق الجواز أوّلاً ثمّ فصّله.

قد يجتمع لواحد، مع كون كلّ واحد منها علّة مستقلّة في إيجاب الوضوء، وعدم أحدها لا يوجب عدم الحكم؛ لجواز استناده إلى واحد غيره، وكذا ثبوت الولاية على الطفل والمجنون، وتحريم وطء الحائض المعتدّة المحرّمة، والأُمّ المرضعة.

وأمّا الثاني؛ فلأنّ من أعطى فقيراً فقيهاً قريباً شيئاً احتمل أن يكون الداعي إلى ذلك الفقر خاصّةً، والفقه خاصّةً، والقرابة خاصّةً، ومجموعها، ومجموع اثنين منها. وهذه الاحتمالات متنافية؛ لأنّ كون الباعث الفقه خاصّةً، ينافي كون الباعث غيره، أو كونه جزءاً من الباعث، فإن بقيت متساويةً امتنع حصول ظنّ كلّ واحدٍ منها على التعيين، فلا يمكن الحكم بكونها علّةً، وإن ترجّح بعضها فذلك الترجيح لا بدّ أن يكون لأمر وراء المناسبة والاقتران؛ لاشتراكه بينهما، فإذن الراجح هو العلّة دون المرجوح، فثبت أنّ العلّة واحدة، وحينئذٍ يلزم من انتفائها انتفاء الحكم، ويكون وجود الحكم منفكّاً عن الوصف المدّعى كونه علّةً له قادحاً في علّيّته، وهو المدّعى.

واعلم أنّ العكس لغةً: رَدُّ أوّل الأمر إلى آخره، وآخره إلى أوّله، وأصله شدّ رأس البعير بخطامه إلى ذراعه[1].

[البحث الثالث: القلب]

قال:

البحث الثالث: القلب. وهو تعليق نقيض الحكم على تلك العلّة مع اتّحاد الأصل.

وقد أنكره جماعة؛ لأنّ الحكمين إن أمكن اجتماعهما لم يقدح في العلّة؛ لإمكان تأثيرها في شيئين، وإن تنافيا امتنع اجتماعهما في الفرع دون الأصل؛ لأنّا شرطنا وحدته.

وجوّزه آخرون؛ لإمكان تنافيهما في الفرع دون الأصل. وهو في الحقيقة معارضة إلّا أنّه لا يمكن منع وجود العلّة في الفرع والأصل؛ لأنّ أصلهما وفرعهما واحد، لكن

---

١. المصباح المنير، ج ٢، ص ٤٢٤، «عكس».

للمستدلّ منع حكم القالب في الأصل، وقدح تأثير العلّة فيه بالنقض، وقلب قلبه إذا لم يناقض الحكم.

ثمّ القالب قد يذكر القلب لإثبات مذهبه، كقول الحنفي في اشتراط الاعتكاف بالصوم: لبث مخصوص، فلا يكون قربةً كالوقوف بعرفة، فيقول المعترض: لبث مخصوص، فلا يعتبر الصوم في كونه قربةً، كالوقوف بعرفة، فالحكمان مجتمعان في الأصل، متنافيان في الفرع.

وقد يذكره لإبطال مذهب خصمه:

إمّا صريحاً، كقول الحنفي في المسح: ركنٌ من أركان الوضوء، فلا يكتفى فيه بأقلّ ما يقع عليه الاسم كالوجه، فيقول المعترض: فلا يتقدّر بالربع كالوجه.

وإمّا ضمناً، كما يقال في الغائب: عقد معاوضة فينعقد مع الجهل بالعوض كالنكاح، فيقول المعترض: فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح، فيلزم من فساد خيار الرؤية فساد البيع. [تهذيب الوصول، ص ٢٦١ ـ ٢٦٢]

أقول: هذا هو الطريق الثالث من الطرق الدالّة على عدم علّيّة الوصف، وهو القلب.

وهو عبارة عن تعليق نقيض الحكم المذكور على تلك العلّة، وردّه إلى الأصل المقيس عليه بعينه، وإنّما شرطنا اتّحاد الأصل؛ لأنّه لو ردّ ذلك إلى أصل آخر لكان حكم ذلك الأصل الآخر إن كان حاصلاً في الأصل الأوّل كان ردّه إليه أولى؛ لأنّ المستدلّ لا يمكنه منع وجود العلّة فيه؛ لأنّ قياسه مبنيّ على وجودها فيه، ويمكنه أن يمنع وجودها في الأصل الآخر؛ لأنّه لم يسبق منه اعتراف بوجودها فيه. وإن كان غير حاصل كان أصل القياس في الأوّل نقضاً على تلك العلّة؛ لأنّها موجودة فيه مع عدم حكم الأصل الثاني، ووجود العلّة بدون الحكم هو النقض على ما تقدّم.

وقد أنكره قوم وجوّزه آخرون.

أمّا الأوّلون فقد احتجّوا بأنّ الحكم الذي علّقه القالب على علّيّة القياس إمّا أن

يمكن اجتماعه مع الحكم الأوّل الذي ادّعاه القايس، أو لا. فإن كان الأوّل لم يكن قادحاً في العلّة؛ لأنّ العلّة الواحدة جاز أن تكون علّةً لحكمين غير متنافيين. وإن كان الثاني امتنع اجتماعهما في الأصل؛ لأنّا شرطنا اتّحاده.

وأُجيب بأنّ الحكمين غير متنافيين لذاتهما، فيجوز اجتماعهما في الأصل وإن كان واحداً، لكن يستحيل اجتماعهما في الفرع؛ لدليل منفصل. فإذا بيّن القالب أنّ الوصف الحاصل في الفرع ليس بأن يقتضي أحد الحكمين أولى من الآخر كان الأصل شاهداً لهما بالاعتبار؛ لأنّا بيّنّا أنّ الحكمين مجتمعان فيه، وذلك يقتضي امتناع حصولهما معاً في الفرع؛ لقيام الدليل على ذلك، وحصول أحدهما دون الآخر ترجيح من غير مرجّح، وهو محال.

واعلم أنّ القلب معارضة؛ إذ المعارضة عبارة عن إقامة دليل على نقيض مدّعى المستدلّ، والقلب كذلك، إلّا أنّه يتميّز عن غيره من المعارضات بأمرين:

أحدهما: أنّه لا يمكن الزيادة في العلّة، بخلاف سائر المعارضات.

وثانيهما: أنّه لا يمكن منع وجود العلّة في الأصل والفرع بخلاف سائر المعارضات؛ لأنّ أصل المستدلّ وأصل القالب واحد على ما عرفت، وكذا فرعهما، فعلى هذا للمستدلّ الجواب بمنع حكم القالب في الأصل، وأن يقدح في تأثير العلّة فيه إمّا بالنقض، أو عدم التأثير، أو القول بالموجب إن أمكنه بيان أنّ اللازم من ذلك القلب لا ينافي حكمه، وأن يقلب قلبه إذا لم يكن قلب القلب مناقضاً للحكم في القياس الذي أثبته المستدلّ؛ لأنّ قلب القالب إذا فسد بالقلب الثاني سلم أصل القياس من القلب.

ثمّ القالب إمّا أن يذكر القلب؛ لإثبات مذهبه، أو لإبطال مذهب خصمه، أعني القايس.

فالأوّل: مثل أنّ يستدلّ الحنفي على أنّ الصوم شرط في صحّة الاعتكاف بقوله: لبث مخصوص، فلا يكون قربةً بنفسه، كالوقوف بعرفة. فيقول القالب: لبث مخصوص، فلا يكون مشروطاً بالصوم، كالوقوف بعرفة، فالحكمان المذكوران في

القياس والقلب لا يتنافيان في الأصل، أعني الوقوف بعرفة؛ إذ قد اجتمع فيه أنّه ليس قربةً بنفسه، وليس مشروطاً بالصوم، وهما متنافيان في الفرع ـ أعني في الاعتكاف ـ لدليل، وهو الإجماع على أنّه متى لم يكن قربةً بنفسه كان مشروطاً بالصوم، وحينئذٍ يكون الجمع بين كونه ليس قربةً بنفسه، ولا مشروطاً بالصوم محالاً؛ للإجماع المذكور، وكلّ من القايس والقالب قد تعرّض في دليله، لتصحيح مذهبه، إلّا أنّ القايس أشار بقلبه إلى اشتراط الصوم بطريق الالتزام، والقالب أشار إلى عدم اشتراطه صريحاً.

والثاني: قد يكون استدلال القالب على فساد مذهب خصمه صريحاً، وقد يكون ضمنيّاً، بأن يقيم الدليل على فساد لازم من لوازم مذهب الخصم، ومن المعلوم أنّ ارتفاع أيّ لازم من لوازم مذهبه يوجب ارتفاعه.

فالأوّل: مثل أن يستدلّ الحنفي على وجوب مسح ربع الرأس بقوله: ركن من أركان الوضوء، فلا يكتفي فيه بأقلّ ما يقع عليه الاسم، كالوجه، فيقول القالب: ركن من أركان الوضوء فلا يتقدّر بالربع كالوجه، وهذان الحكمان لا يتنافيان لذاتيهما؛ لأنّهما حصلا في الأصل المقيس عليه، وهو غسل الوجه؛ فإنّه لا يكتفى فيه بأقلّ الاسم، ولا يتقدّر بالربع، لكنّهما يتنافيان في الفرع، أعني مسح الرأس؛ لاتّفاق الشافعي[1] وأبي حنيفة على نفي غيرهما من الأقسام المحتملة[2].

والثاني مثل قول الحنفي في بيع الغائب: عقد معاوضة، فينعقد مع الجهل بالعوض، كالنكاح، فيقول القالب: عقد معاوضة، فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح، ويلزم من فساد خيار الرؤية فساد البيع، وهذان الحكمان غير متنافيين في الأصل ـ أعني النكاح ـ لأنّه قد اجتمع فيه الصحّة، وعدم خيار الرؤية، ويمتنع اجتماعهما في الفرع أعني البيع؛ لأنّ فساد خيار الرؤية فيه ملزوم لفساده بالاتّفاق المذكور.

---

١ و ٢. راجع التفسير الكبير، ج ٦، الجزء ١١، ص ١٦٣؛ وتفسير البيضاوي، ج ١، ص ٤١٣ ـ ٤١٤؛ وتفسير القرآن العظيم، ج ٢، ص ٢٤، ذيل الآية ٦ من المائدة (٥)؛ وراجع أيضاً عمدة القاري، ج ٣، ص ٩.

[البحث الرابع : القول بالموجب]

قال :

البحث الرابع : القول بالموجب . وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع ، وأقسامه ثلاثة :

الأوّل : أن يستنتج المستدلّ ما يتوهّم أنّه محلّ النزاع أو ملزومه ، كما إذا قال : قتل بما يقتل غالباً ، فلا ينافي وجوب القصاص ، فيقول المعترض : أقول بموجب ما ذكرت ، لكن عدم المنافاة لا يلزم منها وجوب القصاص .

الثاني : أن يستنتج إبطال مأخذ الخصم ، مثل : التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص ، كالمتوسّل إليه ، فيقول : أقول بموجبه ، ولا يلزم المطلوب ، فإنّه لا يلزم من انتفاء مانع انتفاء جميع الموانع ، ووجود جميع الشرائط والمقتضي .

الثالث : أن يسكت المستدلّ عن صغرى غير مشهورة ، مثل : ما ثبت قربةً فشرطه النيّة ، كالصلاة ، ويهمل : والوضوء قربة . فيقول المعترض : أقول بموجبه ، وأمنع من إيجاب النيّة في الوضوء. [تهذيب الوصول، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣]

أقول : هذا هو الطريق الرابع من الطرق الدالّة على عدم علّيّة الوصف، وهو القول بالموجب.

وهو عبارة عن تسليم الدليل مع بقاء النزاع، وحاصله يرجع إلى تسليم ما اتّخذه المستدلّ حكماً لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه، ومهما توجّه على هذا الوجه كان المستدلّ منقطعاً؛ لظهور كون ما يظهر[١] من الدليل غير متعلّق بمحلّ النزاع، وأقسامه ثلاثة :

الأوّل : أن يذكر المستدلّ دليلاً يتوهّم أنّه ينتج محلّ النزاع، أو أمراً ملزوماً له، والحال بخلافه، كما لو قال الشافعي في القاتل بالمثقّل : قتل بما يقتل غالباً، فلا ينافي وجوب القصاص، فيقول المعترض : أقول بموجب ما ذكرت من الدليل، وهو أنّ ذلك القتل لا ينافي وجوب القصاص، لكن لا يلزم منه مطلوبك، وهو

١. في بعض النسخ : «ما يتضمّنه» بدل «ما يظهر».

وجوب القصاص؛ إذ عدم المنافي لوجوب القصاص ليس هو نفس وجوب القصاص، ولا ملزوماً له؛ لتوقّفه على وجود المقتضي وارتفاع سائر الموانع، وتحقّق جميع الشرائط.

الثاني: أن يذكر دليلاً يتوهّم أنّه مبطل مأخذ الخصم، وذلك كما لو قال في القتل بالمثقّل أيضاً: التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص، كالتفاوت في المتوسّل إليه. فيقول المعترض: أقول بموجب ما ذكرت، وهو أنّ التفاوت في الوسيلة لا يمنع من وجوب القصاص، كالتفاوت في المتوسّل إليه، لكن لا يلزم من ذلك مدّعاك، وهو وجوب القصاص؛ فإنّه لا يلزم من انتفاء مانعيّة التفاوت في الوسيلة انتفاء جميع الموانع منه، ووجود جميع الشرائط التي يتوقّف عليها، وتحقّق المقتضي له.

الثالث: أن يسكت المستدلّ عن صغرى دليله، ويقتصر على إيراد كبراه، ولا تكون الصغرى مشهورةً، كما لو استدلّ الشافعي على إيجاب النيّة في الوضوء بقوله: ما ثبت قربةً فشرطه النيّة، كالصلاة، ويهمل الصغرى المقدّرة، وهي الوضوء قربة. فيقول المعترض: أقول بموجب ما ذكرت، وأمنع من إيجاب النيّة في الوضوء، فإنّ وجوب النيّة فيما ثبت قربةً غير ملزوم للمدّعى، وهو وجوب النيّة في الوضوء، إلّا بتقدير كونه قربةً، وهو قضيّة غير مشهورة، ولو ذكرها المستدلّ لم يكن للمعترض إلّا المنع، وإنّما كان القول بالموجَب قادحاً في العلّيّة؛ لأنّ المدّعى كون الوصف علّةً للحكم المتنازع فيه، فإذا ثبت عدم ذلك الحكم مع تحقّق الوصف فقد حصل النقض، وهو وجود الوصف بدون الحكم.

وجواب القول بالموجب أن يبيّن لزوم محلّ النزاع لمدلول دليله، كما لو ساعد المعترض في الأوّل على وجود ما يقتضيه، وارتفاع ما ينافيه غير المذكور، فإن ثبت بالدليل كونه غير منافٍ لزم تحقّقه، وكذا في الثاني بأن يوافق المعترض على تحقّق المقتضي، وارتفاع سائر الموانع، وتحقّق الشرائط، فإنّ المستدلّ إذا بيّن كون التفاوت في الوسيلة غير مانع منه لزم تحقّقه، وفي الثالث بأنّ الحذف لإحدى مقدّمتي الدليل أمر شائع، والدليل عبارة عن مجموعهما، لا عن الكبرى وحدها، فلا يسمع منه حينئذٍ القول بالموجَب مع بقاء النزاع.

[البحث الخامس : الفرق]

قال :

البحث الخامس :الفرق. وهو مبنيّ على تعليل الحكم الواحد بعلّتين. وقد بيّنّا جوازه في المنصوصة دون المستنبطة. والقول بتعدّد الأحكام، ولهذا لو أسلم زالت إباحة قتل الردّة دون الزنى، والحوالة على السابق، أو على المشترك، أو أنّ استقلال كلّ واحد مشروط بانفراده ضعيف؛ لأنّ إبطال الحياة شيء واحد، وليس ذا جهتين بحيث يحلّ بإحداهما ويحرم بالأُخرى، والسابق منفيّ؛ لفرض الاقتران، والمشترك باطل؛ لأنّ كلّ واحد بخصوصه علّة تامّة بالإجماع، فالتعليل بالمشترك إبطال له، والإجماع على أنّ كلّ واحد علّة مستقلّة مطلقاً من غير شرط.

[تهذيب الوصول، ص ٢٦٣ ـ ٢٦٤]



أقول : سؤال الفرق عند المتأخّرين لا يخرج عن المعارضة في الأصل والفرع، إلّا أنّه عبارة عند بعضهم عن مجموع الأمرين، حتّى أنّه لو اقتصر على أحدهما لم يكن فرقاً[1]، ولهذا ردّه بعض الناس؛ لكونه جمعاً بين أسئلة مختلفة، وهي المعارضة في الأصل، والمعارضة في الفرع[2]، ومنع علّيّة الوصف في الأصل.

والذي قبلوه اختلفوا في أنّه سؤال واحد أو سؤالان. فابن سريج ذهب إلى الثاني، وجوّز الجمع بينهما؛ لكونه أدلّ على الفرق[3]، وغيره إلى الأوّل؛ لاتّحاد المقصود منه، وهو الفرق[4].

ومعنى المعارضة في الأصل إبداء وصف فيه يصلح أن يكون علّةً للحكم، مغايرةً لما علّل به المستدلّ، إمّا مستقلّاً، كمعارضة من علّل تحريم ربا الفضل في البرّ بالطعم بالكيل أو القوت فيه، فإنّ كلّاً منهما يصحّ أن يكون علّةً للحكم، أو غير مستقلّ، كمعارضة من علّل وجوب القصاص في القتل بالمثقّل بالقتل العمد العدوان

١ ـ ٤. راجع الإحكام في أُصول الأحكام، الآمدي، ج ٤، ص ٣٤٩.

بالجارح عن الأصل.

ومعنى المعارضة في الفرع إبداء ما يقتضي نقيض حكم المستدلّ، إمّا بنصّ أو إجماع، أو بوجود ما يمنع منه، أو بفوات شرط له، ولا بدّ من بيان تحقّقه وكونه مانعاً، أو كون الوصف المفقود شرطاً على نحو طريق إثبات المستدلّ كون الوصف الذي علّل به الحكم علّةً له.

وأنكره قوم، وزعموا أنّه عبارة عن وجود معنىً في الأصل له مدخل في التأثير، ولا وجود له في الفرع، فيرجع حاصله إلى انتفاء علّة الأصل عن الفرع، وبه ينقطع الجمع بينهما[1]، وهو ـ أعني سؤال الفرق ـ مبنيّ على عدم جواز تعليل الحكم الواحد بعلّتين؛ فإنّه يتوجّه على القائل بذلك بتفسيريه جميعاً.

أمّا من جوّز تعدّد علّة الحكم الواحد فلا يتوجّه عنده سؤال الفرق إن فسّرناه بأنّه معارضة في الأصل؛ لأنّ ما أبداه المعترض من الوصف المناسب للحكم في الأصل المنفيّ عن الفرع لا ينافي تعليل ذلك الحكم بوصف آخر مناسب اشترك فيه الأصل والفرع، وكذا إذا فسّرنا بالتفسير الثاني؛ لأنّ وجود المعنى له مدخل في التأثير في الأصل، وعدمه عن الفرع لا ينافي كون الوصف المنفكّ عن ذلك المعنى الذي اشترك فيه الأصل والفرع علّةً للحكم؛ لأنّ عدم العلّة إنّما يوجب عدم الحكم إذا كانت واحدةً، أمّا إذا كانت متعدّدةً فلا، ولو فسّر بأنّه معارضة في الفرع ـ كما تقدّم ـ لم يتوقّف على جواز تعليل الحكم بعلّتين، ولا على عدمه، وهو ظاهر.

ومنع قوم من اجتماع العلل المتكثّرة على الحكم الواحد مع اتّحاد المحلّ مطلقاً كما تقدّم.

وأجابوا عن الوجوه المتقدّم ذكرها بأُمور:

أحدها: المنع من اتّحاد الأحكام، بل هي متعدّدة؛ إذ إباحة القتل بالردّة مغايرة لإباحة القتل بالزنى؛ ولهذا لو أسلم المرتدّ الزاني لسقط قتل الردّة وبقي قتل الزنى.

وثانيها: المنع من اجتماعهما دفعةً، بل لا بدّ من حصول بعضها قبل بعض،

---

١ ـ ٤. راجع الإحكام في أُصول الأحكام، الآمدي، ج ٤، ص ٣٤٩.

وحينئذٍ يكون المؤثّر في الحكم السابق منهما خاصّةً، ولا يكون للّاحق فيها أثر البتّة.

وثالثها: أنّه يجوز اشتراك تلك العلل في أمر واحد يكون هو علّة ذلك الحكم بالحقيقة، دون خصوصيّة كلّ واحدٍ منها.

ورابعها: أنّه يجوز اشتراط استقلال كلّ واحدٍ منها بالعلّيّة بعدم اقترانها بغيرها فيها، فإذا حصل الاقتران زال شرط الاستقلال بالعلّيّة فزال هو، وبقي كلّ واحد منها جزء العلّة.

واستضعف المصنّف هذه الوجوه:

أمّا الأوّل؛ فإنّ إبطال حياة الشخص الواحد أمر واحد لا يعقل فيه التعدّد، وليس ذا جهتين بحيث يكون مباحاً بإحداهما محرّماً بالأُخرى، والزائل بالإسلام ليس الحلّ، بل كونه معلّلاً بالردّة.

فإن قلت: كما جاز أن يكون الفعل ذا جهتين يكون محرّماً بإحداهما، مباحاً بالأُخرى، بل واجباً في بعض الصور، كما في الصلاة في الدار المغصوبة، وكما في الأكل والشرب مثلاً عند تضيّق وقت الصلاة؛ فإنّه مباح من جهة كونه أكلاً، ومحرّم من جهة استلزامه الإخلال بالصلاة الواجبة، فجاز أن يكون القتل له جهتان، يكون كلّ واحد منهما مفيدة لنوع من الإباحة.

قلت: لا معنى لكون الشيء مباحاً إلّا قول الشارع للمكلّف: «مكّنتك من هذا الفعل ولا تبعة عليك فيه أصلاً»، وهذا المعنى لا يتحقّق إلّا مع انتفاء كلّ وجهٍ يقتضي قبحه، والمنع منه، فليس شرط الحرمة كون الشيء حراماً من جميع جهاته؛ إذ الظلم محرّم مع أنّه حادث، وعرض وحركة مثلاً، وحدوثه وعرضيّته وكونه حركةً لا مدخل له في ذلك.

ويشكل بأنّ المدّعي لم يدّعِ أنّ الفعل ذو جهتين: إحداهما تقتضي الإباحة والأُخرى تقتضي الحرمة، بل ادّعى بأنّه اشتمل على جهتين يقتضي كلّ منهما إباحته، وهو ظاهر، فإنّ إباحة قتل الزاني بسبب استلزامه انزجار الناس عن التوثّب على الفروج المحرّمة، وإباحة قتل المرتدّ بسبب انزجار الناس عن الكفر، وتأكّد

الرغبة في الاستمرار على الإسلام.

وأمّا الثاني؛ فلأنّه خلاف الفرض؛ إذ المفروض اقترانهما واجتماعهما دفعةً واحدةً، ففرض سبق إحداهما على الآخر ينافيه.

وقد ذكر الغزالي لذلك مثالاً، وهو ما إذا أرضعت أُخت الرجل وزوجة أخيه رضيعةً دفعةً واحدةً، وبان أخذ لبنهما جميعاً ووجر في حلقها؛ فإنّه يصير في الزمان الواحد خالاً وعمّاً للمرتضعة دفعةً واحدةً، وكلّ واحد منهما سبب مستقلّ في التحريم[1].

وأحسن منه ما لو أرضعت أُخته من أُمّه بلبن أُخته من أبيه صبيّةً؛ فإنّه يصير عمّاً لها وخالاً دفعةً واحدةً.

وأمّا الثالث؛ فلأنّه خلاف الإجماع؛ إذ الإجماع واقع على أنّ كلّ واحد من الأسباب علّة مستقلّة بخصوصيّته للحكم المذكور، والقول بعلّيّة المشترك بينهما على سبيل الاستقلال إبطال له إن كان مانعاً من علّيّة أقسامه، وإلّا ثبت المطلوب؛ من اجتماع العلل المتكثّرة ـ وهي ذلك المشترك وأقسامه ـ على الحكم الواحد.

وأمّا الرابع ـ وهو جواز كون كلّ منهما علّة بشرط عدم غيره ـ: أنّ الإجماع واقع على تعليل الحكم بالواحد من هذه الأشياء من غير اشتراط عدم غيره، والقول بالاشتراط المذكور ينافي الإجماع، فيكون باطلاً.

وجواب الفرق على كلّ تقدير لا يخرج عن جواب المعارضة في الأصل والفرع، وسيأتي في باب الاعتراضات.

---

١. المستصفى، ج ٢، ص ٣٦٥.

[الفصل الرابع في شرائط الأركان]

قال :

الفصل الرابع في شرائط الأركان . وفيه مباحث :

الأوّل : يشترط في الأصل ثبوت حكمه ؛ لأنّ تشبيه الفرع به في ثبوت الحكم فرع ثبوته فيه .

وأن يكون حكمه شرعيّاً ؛ لأنّ البحث في الشرعي لا العقلي ، وهو غير لازم ؛ لجواز استناد حكم الأصل إلى العقل ، واستناد العلّيّة ، ووجود العلّة في الفرع إلى السمع فيكون سمعيّاً ، وأن لا يكون حكم الأصل منسوخاً ، وإلّا لم يكن الجامع معتبراً .

وأن لا يكون حكم الأصل ثبت بالقياس ؛ لأنّ العلّة إن اتّحدت فالمتوسّط عبث ، وإلّا لزم التعليل بالمتنافيين بالنسبة إلى الأصل البعيد والمتنازع .

وأن لا يكون دليل الأصل متناولاً للفرع ، وإلّا لزم الترجيح من غير مرجّح .

وأن يظهر تعليل حكم الأصل بالجامع ، أمّا عندنا فبالنصّ ، وأمّا عند القائلين به مطلقاً فيه وبالاستنباط ، ولأنّ ردّ الفرع إليه إنّما يصحّ بذلك . وأن لا يتأخّر حكم الأصل عن حكم الفرع ، كالتيمّم المتأخّر عن الوضوء ؛ لأنّه ثبت بعد الهجرة .

وأن لا يكون معدولاً به عن سنن القياس ، كشهادة خزيمة ، وتقدير الركعات والحدود والكفّارات ، وكاليمين في القسامة ، وضرب الدية على العاقلة .

وأن لا يكون ذا قياس مركّب ، وهو أن يتّفق الخصمان خاصّةً على حكم الأصل ، وإن اختلفا في العلّة فهو مركّب الأصل ، وإن اختلفا في وجودها في الأصل فهو مركّب الوصف ، كما يقول : عبد فلا يقتل به الحرّ ، كالمكاتب ، فالأصل غير متّفق عليه ، وإنّما اتّفق عليه الشافعي وأبو حنيفة ، فالحنفي يقول : العلّة في منع قصاص المكاتب جهالة المستحقّ من السيّد أو الوارث ، لا العبوديّة . فإن سلّمت العلّة بطل إلحاق

العبد به، وإلّا منعت الحكم في الأصل؛ لأنّه إنّما ثبت بناءً على هذه العلّة، فلا ينفك عن عدم العلّة، أو منع الحكم في الأصل، وكما يقول في: «إن تزوّجت هنداً فهي طالق» تعليق، فلا يصحّ قبل النكاح، كما لو قال: «هند التي أتزوّجها طالق»، فيقول الحنفي: بمنع وجود التعليق في الأصل، فإن صحّ المنع بطل الإلحاق، وإلّا منعت الحكم في الأصل، فلا يتمّ القياس؛ لأنّه لا ينفكّ عن منع الحكم في الأصل أو منع العلّة. [تهذيب الوصول، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٦]

أقول: قد عرفت أنّ للقياس أركاناً أربعةً، وهي الأصل، والفرع، والعلّة، والحكم. وأنّ غايته ثبوت مثل حكم الأصل في الفرع، فشروط القياس حينئذٍ لا تخرج عن شرائط هذه الأركان.

فمنها: ما يعود إلى الأصل، وهو على قسمين: أحدهما: يتعلّق بالحكم. والثاني: يتعلّق بعلّة ذلك الحكم.

أمّا الأوّل فأُمور:

الأوّل: أن يكون ذلك الحكم ثابتاً في الأصل؛ لأنّ القياس تشبيه الفرع بالأصل في حكمه، وإنّما يتحقّق ذلك إذا كان حكم الأصل ثابتاً.

الثاني: أن يكون حكمه شرعيّاً إن كان القياس شرعيّاً، أمّا عند الأشاعرة فظاهر؛ لأنّ جميع الأحكام الخمسة إنّما تعرف عندهم بالسمع. وأمّا عند المعتزلة؛ فلأنّ الطريق لو كان عقليّاً لكانت معرفة ثبوت الحكم في الفرع عقليّةً، فكان القياس عقليّاً لا شرعيّاً.

واعترض فخر الدين بأنّ ثبوت الحكم في الفرع يتوقّف على ثبوته في الأصل وعلى تعليله بالوصف المعيّن، وعلى حصول ذلك الوصف في الفرع، فلو قدّرت المعرفة الأُولى ـ أعني معرفة ثبوت الحكم في الأصل ـ عقليّةً جاز أن يكون الباقيتان سمعيّتين، فيكون معرفة ثبوت الحكم في الفرع مستفاداً من مقدّمات سمعيّة، والمستفاد من السمعي سمعي، فثبوت الحكم في الفرع سمعي مع أنّ ثبوته

في الأصل عقلي[١].

وإلى هذا أشار المصنّف بقوله: «وهو غير لازم» إلى آخره.

الثالث: أن لا يكون حكم الأصل منسوخاً؛ لأنّ الحكم إنّما يتعدّى من الأصل إلى الفرع بناءً على الوصف الجامع، وهو متوقّف على كون ذلك الوصف معتبراً في نظر الشارع، فإذا لم يكن الحكم المرتّب على وفقه ثابتاً شرعاً لم يكن معتبراً.

ويشكل بأنّ اعتبار الشارع ذلك الوصف في ذلك الحكم أوّلاً ـ أعني قبل النسخ ـ يكفي في صدق كونه معتبراً، وفي صلاحيّة ترتّب الحكم عليه إن قلنا: إنّ نسخ الأصل لا يستلزم نسخ الفحوى، ويكون نسخ الأصل حينئذٍ تخصيصاً.

الرابع: أن لا يكون حكم الأصل ثابتاً بالقياس، وهو قول أكثر الأشاعرة[٢] والكرخي[٣]، خلافاً لأبي عبد الله البصري[٤] والحنابلة[٥]؛ لأنّ العلّة الجامعة بين ذلك الأصل وفرعه إن كانت هي العلّة الجامعة بينه وبين أصله كان ردّ الفرع إلى الأصل الأوّل أولى؛ لأنّ الشهادة بالاعتبار إنّما هو له دون الأصل الثاني فتوسّط الأصل الثاني يكون عبثاً، وذلك كما لو قال الشافعي في ثبوت الربا في السفرجل ـ مثلاً ـ: مطعوم فيجري فيه الربا، قياساً على التفّاح، ثمّ قاس التفّاح على البرّ لعلّة كونه مطعوماً.

وإن كانت العلّة الجامعة بين الأصل وفرعه غير العلّة الجامعة بينه وبين أصله، كما لو قال الشافعي في مسألة فسخ النكاح بالجذام: «في المرأة عيب يثبت به الفسخ في البيع فيثبت به الفسخ في النكاح» قياساً على القرن والرتق، ثمّ لمّا منع حكم الأصل ـ وهو كون القرن والرتق موجبين للفسخ في النكاح ـ قاسوهما على

---

١. المحصول، ج ٥، ص ٣٥٩ ـ ٣٦٠.

٢. حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ١٧٤.

٣. هو أبو الحسن عبيد الله بن الحسين الكرخي (٢٦٠ ـ ٣٤٠ هـ) فقيه انتهت إليه رئاسة الحنفيّة بالعراق. له رسالة في الأُصول التي عليها مدار فروع الحنفيّة. الأعلام، الزركلي، ج ٤، ص ١٩٣.

٤ و ٥. حكاه عن الكرخي وأبي عبد الله البصري والحنابلة الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ١٧٤.

الجبّ، لجامع تفويت الاستمتاع، فلا يصحّ القياس فيه؛ لأنّ الحكم في الفرع المتنازع ـ أعني كون الجذام موجباً لفسخ النكاح في هذا المثال ـ إنّما يثبت بما يثبت به حكم أصله ـ وهو القرن والرتق ـ فإذا كان حكم أصله ثابتاً بعلّة أُخرى غير متحقّقة فيه، كتفويت الاستمتاع فيمتنع تعدية الحكم بغيرها؛ لأنّ غيرها لم يثبت اعتبار الشارع له؛ ضرورة أنّ الحكم الثابت معه ثابت بغيره اتّفاقاً، فلو ثبت الحكم به في الفرع مع عدم اعتباره كان إثباتاً للحكم بالمعنى المرسل الخالي عن الاعتبار، وقد تقدّم بطلانه.

وأيضاً يلزم تعليل الحكم الواحد ـ أعني حكم الأصل القريب ـ بالمتنافيين وهما العلّة الجامعة بينه وبين أصله، والعلّة الجامعة بينه وبين فرعه، فإنّ العلّة الأُولى تقتضي أن يكون معرفته لذلك الحكم أو باعثه عليه مستقلّةً بذلك غير محتاجة إلى أمر آخر فيه، كما أنّها مستقلّة بالنسبة إلى حكم أصله، وذلك يمنع من كون العلّة الثانية ـ أعني الجامعة بينه وبين فرعه علّةً لحكمه، وكون الثانية علّةً لذلك الحكم يوجب استغناءه عن العلّة الأُولى، واستناد الحكم إلى غيرها، والجمع بينهما محال.

هذا إذا كان حكم الأصل مقولاً به من جهة المستدلّ ممنوعاً من جهة المعترض، ولو انعكس كما لو قال الحنفي في مسألة تعيين النيّة: عندنا إذا نوى النفل أتى بما أُمر به فوجب أن يصحّ، كما لو كان عليه فريضة الحجّ ونوى النفل، فإنّ الحكم في الأصل ممّا لا يقول به الحنفي بل الشافعي، فلا يصحّ من المستدلّ بناء الفرع عليه؛ لأنّه يتضمّن اعترافه بالخطإ في الأصل؛ لوجود العلّة فيه من دون الحكم.

أمّا لو قال المستدلّ: هذا عندك علّة للحكم في الأصل، وهو موجود في محلّ النزاع فيلزمك الاعتراف بتحقّق الحكم فيه، وإلّا فيلزم انتقاضه؛ لتخلّف الحكم عنه من غير مانع. ويلزم من إبطال التعليل به امتناع إثبات الحكم به في الأصل، وهو أيضاً فاسد.

فإنّ الخصم يقول: الحكم في الأصل ليس عندي ثابتاً بناءً على هذا الوصف.

الخامس: أن لا يكون دليل ثبوت الحكم في الأصل متناولاً لثبوته في الفرع،

وإلّا لكان جعل واحد منهما بعينه أصلاً والآخر فرعاً دون عكسه؛ ترجيحاً من غير مرجّح، وهو محال.

ويشكل لجواز كونه متناولاً للفرع بالتبعيّة؛ لتناوله للأصل، كما لو دلّ على الأصل بالمطابقة وعلى الفرع بالتضمّن أو الالتزام، وحينئذٍ لا يكون قياسه عليه ترجيحاً من غير مرجّح.

السادس: أن يظهر تعليل حكم الأصل بوصف معيّن؛ لأنّ ردّ الفرع إليه إنّما يكون بهذه الواسطة. وطريق ذلك عندنا إنّما هو النصّ، وأمّا عند الجمهور القائلين بحجّيّة القياس مطلقاً، فطريقه النصّ تارةً، والاستنباط أُخرى.

السابع: أن لا يتأخّر حكم الأصل عن حكم فرعه، وذلك كقياسهم الوضوء على التيمّم في وجوب النيّة. فإنّ التعبّد بالتيمّم إنّما ورد بعد الهجرة، وهو متراخٍ عن إيجاب الوضوء.

وقال الرازي:

والحقّ أن يقال: لو لم يوجد على حكم الفرع دليل إلّا ذلك القياس لم يجز تقدّم الفرع على الأصل؛ لأنّ قبل هذا الأصل إمّا أن يقال: كان الحكم ثابتاً من غير دليل وهو تكليف ما لا يطاق، أو ما كان ثابتاً البتّة. فيكون ذلك كالنسخ، ولو وجد قبل ذلك دليل آخرُ على ذلك الحكم جاز؛ فإنّ ترادف الأدلّة على المدلول الواحد غير ممتنع وإن ترتّب[1].

ويشكل بالمنع من كون تجدّد ذلك الحكم كالنسخ؛ لأنّ إيجاب النيّة في الوضوء ـ مثلاً ـ بعد شرع التيمّم إنّما يرفع عدم وجوبها أوّلاً، وهو ليس حكماً شرعيّاً بل عقليّاً، فجاز إثباته بالقياس، وليس ذلك كالنسخ؛ لأنّه رفع حكماً ثابتاً شرعاً بدليل شرعي.

الثامن: أن لا يكون معدولاً به عن سنن القياس.

واعلم أنّ المعدول عن سنن القياس إمّا أن يعقل معناه، أو لا يعقل معناه أصلاً.

---

١. المحصول، ج ٥، ص ٣٦١.

وهو على ضربين: أحدهما: ما يكون مستثنىً عن قاعدة عامّة. والثاني ما يكون مبتدأً.

فالأوّل، كقبول شهادة خزيمة وحده[1]، فإنّه مع كونه غير معقول المعنى مستثنى عن قاعدة الشهادة.

والثاني، كأعداد الركعات، وتقدير النصب للزكوات، ومقادير الحدود والكفّارات، فإنّه مع كونه غير معقول المعنى غير مستثنىً عن قاعدة سابقة عامّة.

وعلى كلا التقديرين يمتنع القياس فيه.

وأمّا الثاني؛ بأن يكون قد شرع ابتداءً ولا نظير له، فلا يجري فيه القياس؛ لعدم النظير سواء عرف معناه ـ كرخصة السفر لدفع المشقّة ـ أو لا، كاليمين في القسامة، وضرب الدية على العاقلة.

التاسع: أن لا يكون القياس ذا قياس مركّب، أي لا يكون حكم الأصل متّفقاً عليه من الفريقين خاصّةً، بل يجب كونه متّفقاً عليه بين الأُمّة.

واعلم أنّ القياس المركّب ما كان الحكم في أصله غير منصوص، ولا مجمع عليه بين الأُمّة.

وهو قسمان: أحدهما: مركّب الأصل، والثاني: مركّب الوصف.

فالأوّل: أن يعيّن المستدلّ علّةً في الأصل المذكور، ويجمع بينه وبين فرعه بها، فيعيّن المعترض علّةً أُخرى، ويدّعي أنّ الحكم ثابت بها دون الأُولى، وذلك كما لو قال الشافعي ـ في مسألة قتل الحرّ بالعبد مثلاً ـ: عبد فلا يُقتل به الحرّ، كالمكاتب، فإنّ عدم الاقتصاص للمكاتب غير منصوص، ولا مجمع عليه بين الأُمّة، بل الخلاف واقع في وجوب القصاص على قاتله، وإنّما هو متّفق عليه بين الشافعي وأبي حنيفة. فيقول الحنفي: العلّة في المكاتب المتّفق على عدم جريان القصاص فيه إنّما هو جهالة المستحقّ من السيّد أو الورثة لا العبوديّة[2].

---

١. الفقيه، ج ٣، ص ١٠٨ ـ ١٠٩، ح ٣٤٣٠؛ وراجع أيضاً مسند أحمد، ج ٦، ص ٢٨٣، ح ٢١٣٧٦؛ والسنن الكبرى، البيهقي، ج ٧، ص ١٠٥، ح ١٣٤٠٤.

٢. راجع الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ج ٣، ص ١٧٦.

وحينئذٍ إن سلّمت ذلك امتنعت التعدية إلى الفرع؛ لعدم العلّة فيه، وإن أُبطلت التعليل بها منعت الحكم في الأصل؛ لأنّه إنّما ثبت عندي بهذه العلّة، وهي مدرك إثباته ولا محذور على نفي الحكم؛ لانتفاء علّته؛ إذ لم يلزم منه مخالفة نصّ ولا إجماع.

وعلى كلا التقديرين يكون القياس ممتنعاً؛ لأنّه لا ينفكّ عن عدم العلّة في الفرع أو منع حكم الأصل، وإنّما سمّي هذا القياس مركّباً؛ لاختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلّة في الأصل؛ فإنّ المستدلّ زعم أنّ العلّة مستنبطة من حكم الأصل، وهي فرع له، والمعترض يزعم أنّ الحكم في الأصل فرع على العلّة، وهي المثبتة له، وأنّه لا طريق إلى إثباته سواها، وسمّي مركّب الأصل؛ لأنّه نظر في علّة حكم الأصل.

وأمّا الثاني ـ وهو مركّب الوصف ـ فهو ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدلّ هل له وجود في الأصل، أم لا؟ وذلك كما لو قال الشافعي ـ في مسألة تعليق الطلاق بالنكاح مثل: «إن تزوّجت هنداً فهي طالق» ـ: تعليق فلا يصحّ قبل النكاح، كما لو قال: «هند التي أتزوّجها طالق»، فيقول الحنفي: لا نسلّم وجود التعليق في الأصل بل هو منجّز، فإن ثبت أنّه تعليق منعت الحكم في الأصل، وهو بطلان طلاق من قال: «هند التي أتزوّجها طالق»، وقلت بصحّته، كما في الفرع، ولا محذور عَلَيَّ في ذلك؛ لعدم النصّ وإجماع الأُمّة عليه. ولا يتمّ القياس حينئذٍ؛ لأنّه لا ينفكّ عن منع وجود العلّة في الأصل أو منع الحكم فيه، وسمّي هذا القياس مركّب الوصف؛ لأنّه اختلاف في الوصف الجامع.

[البحث الثاني في شرائط الفرع]

قال:

البحث الثاني في شرائط الفرع. يجب أن يكون علّة الفرع مشاركةً لعلّة الأصل فيما يقصد، إمّا في عينها، كالشدّة في الخمر، أو في جنسها، كالجناية في قصاص الأطراف المشتركة بين القتل والقطع، وأن يكون حكم الفرع مساوياً لحكم الأصل،

إمّا في عينه، كوجوب القصاص في النفس المشترك بين المثقّل والمحدّد، أو في جنسه، كإثبات ولاية النكاح؛ قياساً على إثبات ولاية المال، فالمشترك هو جنس الولاية، وأن لا يكون منصوصاً عليه. [تهذيب الوصول، ص ٢٦٦]

أقول: لمّا فرغ من ذكر شرائط الأصل شرع في ذكر شرائط مضايفه، وهو الفرع، وهي ثلاثة:

الأولى: أن يكون العلّة الموجودة فيه مشاركةً لعلّة الأصل، إمّا في عينها، كتعليل تحريم النبيذ بالشدّة المطربة المشتركة بينه وبين الخمر، أو في جنسها، كتعليل وجوب القصاص في الأطراف بجامع الجناية المشتركة بين القطع والقتل، وإنّما كانت المشاركة شرطاً؛ لأنّ إلحاق الفرع بالأصل إنّما يكون باعتبار مشاركة الفرع له، إمّا في عموم علّته، أو في خصوصها.

الثانية: أن يكون حكم الفرع مماثلاً لحكم أصله، إمّا في عينه، كوجوب القصاص في النفس المشترك بين القتل بالمثقّل والمحدّد، أو في جنسه كإثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها؛ قياساً على إثبات الولاية في مالها، فإنّ المشترك بينهما جنس الولاية؛ إذ لو لم يكن كذلك لبطل القياس؛ لأنّ شرع الأحكام ليس مقصوداً لذاته، بل بما يفضي إليه من مصالح العباد. ومع مماثلة حكم الفرع لحكم أصله يعلم أنّ ما يحصل من المصلحة مثل الذي حصل من حكم الأصل، ومع مخالفة حكمه حكم أصله لا يعلم ذلك، ولأنّ القياس عبارة عن تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع، وإنّما يتحقّق ذلك مع المماثلة.

الثالثة: أن لا يكون حكم الفرع منصوصاً عليه وذلك على قسمين:

أحدهما: أن يكون الحكم المنصوص عليه مطابقاً للحكم الذي دلّ عليه القياس.

والثاني: أن يكون مخالفاً له.

فالأوّل جائز عند الأكثرين؛ فإنّ ترادف الأدلّة على المدلول الواحد جائز.

وعلى هذا لا يكون عدمه شرطاً. على أنّ بعضهم منع منه؛ لأنّ معاذاً إنّما عدل

إلى الاجتهاد بعد فقد النصّ، وذلك يدلّ على أنّه لا يجوز استعماله عند وجوده[1].

وهو ضعيف؛ لأنّه لم يتعرّض في الخبر للقياس مع وجود النصّ، فكيف يدلّ على منعه منه.

وقال الآمدي: يكون قياس المنصوص على المنصوص، وليس أحدهما بالقياس عليه أولى من عكسه[2].

ويشكل بالمنع من عدم الأولويّة؛ إذ من الجائز كون الأصل قطعيّاً أو أوضح دلالةً، والفرع ظنّيّاً وأضعف دلالةً.

سلّمنا عدم الأولويّة، لكن ما المانع من قياس كلّ منهما على الآخر؟ ويكون الغرض تأكيد الدلالة أو الترجيح عند وجود معارض، كنصوص متعدّدة على حكم واحد؛ فإنّه لو قال: «حرّمت [بيع البرّ بالبرّ متفاضلاً؛ لكونه مطعوماً»، وقال: «حرّمت بيع الشعير بالشعير متفاضلاً؛ لكونه مكيلاً» لكان كلّ واحد من النصّين دالّاً على تحريم التفاضل][3] في البرّ والشعير بالنصّ والقياس.

وأمّا الثاني: وهو دلالة النصّ على خلاف مدلول القياس فمنع منه الأكثر. وقد مرّ في باب التخصيص، ولم يذكر الرازي ولا المصنّف في النهاية هذا القسم هنا.

[البحث الثالث في شرائط العلّة]

قال:

البحث الثالث في شرائط العلّة.

يشترط أن تكون بمعنى الباعث، بمعنى اشتمالها على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم. وهذا لا يجب العمل به عندنا؛ لأنّ العلّة تثبت بالنصّ.

وأن تكون وصفاً ضابطاً لحكمة.

---

١. حكاه عن بعض الرازي في المحصول، ج ٥، ص ٣٧٢.

٢. الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ٢٢١.

٣. بدل ما بين المعقوفين في «ن» و «مج» ورد: «الربا في البرّ للمطعوميّة، وحرّمت الربا في الشعير لكونه مكيلاً، دلّ كلّ من النصّين على تحريم الربا».

ولا يجوز أن تكون حكمةً مجرّدةً؛ لخفائها وعدم ضبطها.

وأن لا تكون عدميّةً في الحكم الثبوتي. وهذا عندنا غير واجب. والأقرب جواز التعليل بمحلّ الحكم في الأصل، والفائدة الاطّلاع على الحكمة ومنع القياس، فلا يشترط تعدية العلّة.

ويجب أن لا تتأخّر عن حكم الأصل، كتعليل إثبات الولاية على الصغير الذي عرض له الجنون بالجنون.

وأن لا ترجع على الأصل بالإبطال. وأن لا تخالف نصّاً جليّاً، أو إجماعاً خاصّاً.

ويجوز أن تكون حكماً شرعيّاً، كالنجاسة في بطلان البيع.

وأن تكون مركّبةً، كالقتل العمد العدوان، والعلّيّة أمر اعتباري.

وأن تكون إضافيّاً؛ لأنّا جوّزنا العدميّة. [تهذيب الوصول، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧]



أقول: [شرائط العلّة أمور:

الأوّل:] يشترط كون العلّة في الأصل بمعنى الباعث، أي يكون مشتملاً على حكمة صالحة لأن تكون مقصودة للشارع في شرع الحكم.

ولا يجب أن يكون الاشتمال معلوماً للقايس إذا كان كالمصنّف وموافقيه المعتبرين في العلّة النصّ[1]، وإن دلّ النصّ على تلك الحكمة في الجملة، فلا يصحّ أن يكون العلّة وصفاً طرديّاً لا حكمة فيه، بل أمارة مجرّدة؛ لأنّه لا فائدة في الأمارة إلّا تعريف الحكم، وهو معلوم في الأصل بالخطاب، لا بالعلّة المستنبطة منه[2]. ولأنّ علّة الأصل مستنبطة من حُكمه، ومتفرّعة عنه، فلو كانت معرّفةً له لتفرّع عليها فيدور.

ويشكل بأنّه لا يلزم من انتفاء تعريف العلّة ـ بمعنى الأمارة للحكم في الأصل ـ انتفاء تعريفها للحكم مطلقاً؛ لجواز كونها معرّفةً له في الفرع، وكذا الثاني؛ لأنّ العلّة

---

١. لم نعثر عليه.

٢. في «ن، مج»: «فيه» بدل «منه».

متفرّعة عن الحكم في الأصل، وهو متفرّع عنها في الفرع، فلا دور.

الثاني: أن يكون وصفاً ضابطاً للحكمة المقصودة من شرع الحكم، كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان؛ لحكمة الزجر.

والمراد بالحكمة عند الفقهاء تحصيل المصلحة ودفع المفسدة.

وهل يجوز التعليل بنفس الحكمة المجرّدة عن الوصف الضابط لها؟

قال الأكثر: لا؛ لخفائها واضطرابها واختلافها باختلاف الأشخاص والصور والأوقات والأحوال، فيتعذّر معرفة ما هو مناط الحكم منها، والوقوف عليه، إلّا بعد مشقّة وحرج وعسر، وذلك على خلاف المألوف من عادة الشرع من ردّ الناس إلى المظانّ الظاهرة الجليّة الواضحة؛ دفعاً للحرج والعسر والمشقّة، كما نعلم أنّ الشارع إنّما رخّص القصر على السفر؛ دفعاً للمشقّة المضبوطة بوصف السفر المقيّد بالمسافة المعيّنة إلى مقصد معيّن، ولم يعلّقها بنفس المشقّة؛ لمكان اضطرابها واختلافها.

ولهذا لم يرخّص للحمّال في الحضر مع تحقّق المشقّة، وإن حصل زيادة مشقّة على مشقّة المسافر الذي يقطع في اليوم ربع فرسخ؛ لما كان ذلك ممّا يختلف ويضطرب.

وجوّزه الأقلّون؛ لأنّ الحكمة علّيّة العلّة، فلو لم يجز التعليل بها لم يجز التعليل بالوصف المشتمل عليها[1].

وفصّل آخرون فقالوا: إن كانت الحكمة ظاهرةً مضبوطةً مصونةً عن الاختلاف والاضطراب جاز التعليل بها، وإلّا فلا. وهو اختيار الآمدي[2].

الثالث: أن لا يكون الوصف عدميّاً إذا كان الحكم وجوديّاً؛ لأنّ العلّيّة وصف وجودي؛ لأنّها نقيض اللاعلّيّة العدمي؛ لصحّة حمله على المعدوم، ونقيض العدمي وجودي.

---

١. منهم الرازي في المحصول، ج ٥، ص ٢٨٧ وما بعدها؛ والبيضاوي في المنهاج المطبوع مع الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٣، ص ١٥٠.

٢. الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ١٨٠.

ويشكل بأنّ نقيض العدمي قد يكون عدميّاً، كما في الامتناع والإمكان، كما أنّ نقيض الثبوتي قد يكون ثبوتيّاً، كالإنسان واللاإنسان، ولأنّه لو صحّ هذا الدليل لزم أن لا يكون الوصف العدمي علّةً مطلقاً، لا للحكم الوجودي ولا للعدمي. وأنتم إنّما منعتم كونه علّةً للوجودي.

واحتجّوا أيضاً بأنّه يجب على المجتهد البحث عن العلّة بسبر كلّ وصف يمكن أن يكون علّةً، والأوصاف العدميّة لا تتناهى، فامتنع سبرها، فلا تكون صالحةً.

والحقّ أنّه لا يشترط في العلّة أن تكون وجوديّةً مطلقاً، فإنّ كثيراً من العدميّات تبعث على بعض الأفعال، كبعث عدم امتثال العبد أمر سيّده على مؤاخذته.

واختلف في تعليل الحكم بمحلّه، كتعليل حرمة الخمر بكونه خمراً، فجوّز مطلقاً، ومُنع مطلقاً.

وفصّل الرازي بالجواز في القاصرة، والمنع في المتعدّية، سواء كانت العلّة منصوصةً أو مستنبطةً[١].

أمّا الأوّل؛ فلأنّه لا استبعاد في قول الشارع: حرّمت الربا في البرّ؛ لكونه برّاً؛ أو يعرّف كون البرّ مناسباً لحرمة الربا.

فإن قيل: لو كان المحلّ علّةً لكان الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً.

قلنا: العلّة بمعنى المعرّف أو الباعث، لا بمعنى الفاعل والمؤثّر. ولو سلّم لمنعنا كون الحكم حالاً في المحلّ حقيقةً، بل هو متعلّق به؛ لأنّه عبارة عن خطاب الشارع، وتسميته محلاً مجاز.

سلّمنا لكن المحال اجتماعهما مع اتّحاد الجهة، ولا ريب في مغايرة جهة القبول للتأثير.

وأمّا الثاني؛ فلأنّ العلّة المتعدّية هي التي توجد في غير المحلّ الذي هو مورد النصّ، وخصوصيّة المحلّ لا توجد في غيره، لامتناع كون الشيء عين غيره.

احتجّ المانعون بأنّ فائدة التعليل التوسّل بالعلّة إلى معرفة الحكم، وهي منتفية؛

---

١. المحصول، ج ٥، ص ٢٨٥-٢٨٧.

لاستفادة معرفة حكم الأصل من النصّ، ولأنّ العلّة مستنبطة من حكم الأصل ومتفرّعة عليه على ما تقدّم، فلا تكون مفيدةً له، وإلّا دار كما مرّ، ولا في الفرع؛ لاستحالة تحقّقها فيه.

والجواب: هنا فوائد غيرها، كمعرفة مطابقة الحكم الشرعي للحكمة والمصلحة؛ فإنّه أدعى للانقياد، بخلاف التعبّد الصرف، وكامتناع القياس على ذلك الأصل بسبب العلم بامتناع حصول خصوصيّته التي هي علّة حكمه في الفرع.

ولا يكفي عدم العلّة المتعدّية، فيستغني عن القاصرة؛ لأنّه يجوز وجود وصف مناسب للحكم متعدٍّ، فلولا تعليله بالمحلّ بقي الوصف المتعدّي بلا معارض، فيثبت الحكم في الفرع، ولأنّه لا فائدة أعظم من العلم بالشيء بعد الجهل به، وإذا ثبت جواز التعليل بالمحلّ بطل اشتراط تعدّي العلّة، وجاز التعليل بالقاصرة، أعني الوصف الذي لا يوجد في غير الأصل، وهو مذهب أكثر المتكلّمين، كأبي الحسين[١]، والقاضي عبد الجبّار[٢]، والقاضي أبي بكر[٣]، وأكثر الفقهاء، كالشافعي[٤] وأحمد[٥].

وقد منع أبو حنيفة[٦] والكرخي[٧] وأبو عبد الله البصري من التعليل بالقاصرة[٨]، وجوّزه الباقون.

وهو الحقّ؛ لأنّه لا امتناع في أن يقول الشارع: حرّمت الشيء الفلاني للوصف الفلاني، ويكون ذلك الوصف من خواصّ الموصوف المطلقة، وكذا لا امتناع في مناسبة وصف مختصّ بمحلّ لحكم مخصوص متعلّق به، فيغلب على الظنّ كونه علّةً، والعلم بذلك ضروري.

واحتجّ المجوّزون بأنّ صحّة تعدية العلّة إلى الفرع موقوفة على صحّتها في نفسها، فلو توقّفت صحّتها في نفسها على صحّة التعدية لزم الدور.

وأُجيب بأنّ صحّة التعليل بالوصف لا تتوقّف على علّيّته في الفرع، بل على

---

١. المعتمد، ج ٢، ص ٢٦٩.

٢ ـ ٨. حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ١٩٢؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٣، ص ١٥٤.

وجوده في الفرع، ووجوده فيه لا يتوقّف على صحّة التعليل، فلا دور.

والحاصل كون الوصف مشتركاً بين محلّ الحكم المنصوص وغيره، وهو لا يتوقّف على صحّة كون الوصف علّةً.

و ـ والأكثر على منع تعليل حكم الأصل بعلّة متأخّرة عن ذلك الحكم في الوجود، كتعليل إثبات الولاية للأب على ولده الصغير الذي عرض له الجنون بكونه مجنوناً، فإنّ ثبوت الولاية عليه قبل الجنون، قالوا: لأنّ علّة الأصل إمّا بمعنى الباعث أو المعرّف أو المؤثّر.

فإن كان الأوّل لزم إمّا ثبوت الحكم بلا باعث أصلاً، أو بباعث مغاير للعلّة المتأخّرة عنه؛ لاستحالة تحقّق الحكم بباعث لا تحقّق له مع الحكم، فلا يكون الباعث المتأخّر باعثاً؛ لاستحالة تحصيل الحاصل.

والثاني باطل؛ لما عرفت من بطلان كون العلّة بمعنى الأمارة.

سلّمنا لكنّ فائدة الأمارة تعريف الحكم، وهو معلوم قبل حصولها.

والثالث باطل أيضاً؛ لامتناع تأثير المتأخّر في المتقدّم.

ويجب كون العلّة المستنبطة من الحكم المعلّل بها ممّا لا يرجع إلى الحكمة التي استنبطت منه بالإبطال، كتعليل وجوب الشاة برفع حاجة الفقراء، لما فيه من رفع وجوب الشاة؛ لتحقّق رفع حاجتهم بقيمتها، وارتفاع الأصل المستنبط منه يوجب إبطال العلّة المستنبطة منه؛ ضرورة توقّف علّيّتها على اعتبارها.

ويشترط في العلّة أن لا تخالف النصّ الخاصّ أو الإجماع الخاصّ، وهذا ممّا اتّفق على اشتراطه.

والأكثر على جواز كون العلّة حكماً شرعيّاً؛ لأنّه قد يدور الحكم مع حكم شرعي، فيغلب على الظنّ كونه علّةً له، والعمل بالظنّ واجب، ولأنّا نعلّل تحريم بيع كثير من الأعيان النجسة بنجاستها.

احتجّوا بأنّ الحكم المجعول علّة يحتمل تقدّمه على الحكم المجعول معلولاً، فلا يصلح للعلّيّة للتخلّف ـ أعني تخلّف الحكم عنه، وهو نَقض، والأصل عدمه، وأن يكون متأخّراً فلا يصلح للعلّيّة ـ لما بيّنّا من استحالة تعليل الحكم المتقدّم

بالوصف المتأخّر، وأن يكون مقارناً. وليس جعله علّةً للآخر أولى من العكس، ولأنّه يحتمل أن يكون هو العلّة، وأن يكون غيره العلّة، فهو على ثلاثة تقادير لا يكون علّةً، وعلى تقدير واحد يكون علّةً. والعبرة في الشرع إنّما هو بالغالب، وعدم العلّيّة أغلب على الظنّ من ثبوتها، وكلّ ما غلب على الظنّ عدم كونه علّةً امتنع جعله علّةً.

وأُجيب بجواز التأخّر؛ لأنّ العلّة معرّف، والمتأخّر قد يعرّف المتقدّم، كوجود العالم، المعرّف لوجود الصانع، ولجواز التقدّم ولا نقض، فإنّ الحكم المجعول علّةً ليس علّةً لذاته، بل بجعل الشارع إيّاه علّةً بقران الحكم الآخر به، كما في تعليل تحريم الخمر بالشدّة؛ فإنّها كانت متحقّقةً قبل تحريم الخمر، وذلك لا يمنع من كونها علّةً لما لم يكن علّةً لذاتها، بل باعتبار الشارع بقران الحكم بها، ولم يستلزم تخلّف التحريم عنها نقضها، ولجواز المقارنة. ونمنع من عدم الأولويّة؛ لأنّا نفرض الكلام فيما إذا كان أحد الحكمين مناسباً للآخر من غير عكس.

ويجوز تركّب العلّة من وصفين وأكثر، كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان، وهو قول الأكثر؛ أمّا على اشتراط التنصيص في العلّة؛ فلجواز نصّه على التعليل بمجموع أمرين أو أُمور، بحيث لا يستند الحكم إلى بعضها. وأمّا على الاستنباط فيمكن أن يقترن بالهيئة الاجتماعيّة ظنّ علّيّة الحكم المخصوص، إمّا بالمناسبة أو الشبه أو السبر أو الدوران أو غيرها، فيجب العمل به؛ لوجوب العمل بالظنّ في مثل ذلك.

احتجّ المانع بأنّ كون الشيء علّةً صفة لذلك الشيء زائدة له عليه، سواء حصلت له لذاته أو بالفاعل؛ لإمكان تصوّره مع الجهل بكونه علّةً، ويصحّ حمل العلّة عليها، كما تقول: هذه علّة كذا، فإن حصلت بتمامها لكلّ جزء كان كلّ جزءٍ منها علّةً؛ إذ لا معنى لكون الشيء علّةً إلّا حصول صفة العلّيّة له، وهو محال؛ لامتناع حصول الصفة الواحدة بالشخص في المحالّ المتعدّدة، وإن حصل في كلّ جزء منها جزء من العلّة لزم انقسام الصفة العقليّة، بحيث يكون لها نصف وثلث وهكذا، وذلك غير معقول.

وإن حصلت في جزءٍ واحدٍ كان هو العلّة بالحقيقة، وباقي الأجزاء خارج عنه، وهو المطلوب.

وأُجيب بأنّ صفة العلّيّة أمر اعتباري لا تحقّق له خارجاً وإلّا تسلسل، وزيادتها على موصوفها ذهني، ولأنّ معنى كون المجموع علّةً قضاء الشارع بالحكم عنده؛ رعايةً لما اشتمل عليه من الحكمة، وليس ذلك صفة حتّى يقال: إمّا أن يحصل في كلّ جزءٍ أو في بعضها كلّ تلك الصفة أو بعضها.

سلّمنا لكن نمنع الحصر؛ لجواز قيامها بالمجموع من حيث هو مجموع.

سلّمنا لكنّه منقوض بكون الشيء خبراً أو أمراً أو نهياً.

وأمّا التعليل بالأُمور الإضافيّة فجائز عند من يجوّز التعليل بالأُمور العدميّة، لا عند مَنْ منعه إن جعلنا الإضافة عدميّةً، وهو الحقّ؛ لأنّ الإضافة المطلقة لو كانت وجوديّةً لكانت قائمةً بمحلّ، وكان حلولها فيه إضافةً أُخرى لها إلى المحلّ، وتلك الإضافة تكون أيضاً قائمةً وجوديّةً؛ لأنّ مسمّى الإضافة حاصل فيها، وهو وجودي، وهي قائمة بالمحلّ، فيثبت لها إضافةٌ أُخرى ويتسلسل.

وإذا ثبت أنّ مسمّى الإضافة عدمي امتنع أن يكون بعض الأوصاف أمراً وجوديّاً؛ لأنّ الإضافة المخصوصة ماهيّة مركّبة من الإضافة المطلقة ومن الخصوصيّة، فلو كانت وجوديّةً[1] لزم قيام الوجودي بالعدمي، وأنّه محال.

قال في النهاية:

لا يلزم من كون مطلق الإضافة وجوديّاً أن يكون أنواعه وجوديّةً؛ لجواز كون المخصّصات عدميّة[2].

ويشكل بأنّ المطلق لا وجود له إلّا في أنواعه، وإذا كانت عدميّةً امتنع كون المطلق وجوديّاً؛ ولأنّ الفصول علل للجنس، فإذا كان موجوداً استحال كونها عدميّةً.

---

١. في «ن» هنا إضافية: «لكان الوجودي إمّا مسمّى الإضافة، أو قيل: الخصوصيّة، والأوّل قد تقدّم بطلانه، ويبطل الثاني، بأنّ خصوصيّة الإضافة صفة لها، فلو كانت وجوديّةً».

٢. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٤، ص ٢٥٧.

[البحث الرابع في شرائط الحكم]

قال :

البحث الرابع في شرائط الحكم.

يشترط أن يكون شرعيّاً عند جماعة، والأكثر جوّزوه في الأحكام العقليّة. والحقّ خلافه؛ لأنّه يفيد الظنّ لو كان حجّةً.

وهل يثبت في اللغات؟ أنكره جمهور الأشاعرة والحنفيّة، وجوّزه ابن سُرَيج وقال ابن جنّي، وهو مذهب أكثر الأُدباء كأبي عليّ والمازني؛ لأنّ الخمر قبل حصول الشدّة لا تسمّى خمراً، ومع حصولها تسمّى به، فيغلب على الظنّ أنّ العلّة هي الشدّة، وهي ثابتة في النبيذ، ولأنّ كلّ فاعل مرفوع، وكذا غيره من أنواع الإعراب إنّما تثبت قياساً.

حجّة المخالف أنّ أهل اللغة لو نصّوا عليه لم يجز، كما لا يجوز القياس لو قال: «أعتقت غانماً لسواده»، ثمّ يقول: «قيسوا عليه»، ولأنّ القياس مبنيّ على التعليل المتوقّف على المناسبة، ولا مناسبة بين الاسم والمسمّى.

والجواب: المنع من عدم القياس، فإنّ أكثر علم النحو والاشتقاق والتصريف مبنيٌّ عليه، والعتق يفتقر إلى التنصيص عليه، وإذا جعلت العلّة المعرّف لم تجب المناسبة.

والحقّ أنّه لا يجوز القياس في الأسباب؛ لأنّا لو جعلنا اللواط موجباً للحدّ بالقياس على الزنى، فإن كان لا لجامع بطل القياس، وإن كان لجامع هو المقتضي للحدّ لم يحسن جعل خصوصيّة الأصل والفرع موجبين؛ لامتناع الاستناد إلى المشترك وإلى الخصوصيّات، فينتفي الحكم، فيبطل القياس. ولا يجوز إثبات الحكم العدمي بقياس العلّة؛ لأنّ انتفاء الحكم ثابت قبل الشرع، ولا يجوز تأخير العلّة عنه ويجوز بقياس الدلالة؛ لجواز الاستدلال بعدم الأثر على عدم المؤثّر.

هذا في النفي الأصلي، أمّا إذا كان الحكم أعداماً فإنّه يجوز إثباته بهما معاً.

وجوّز الشافعي القياس في التقديرات والكفّارات والحدود والرخص. ومنعته

الحنفيّة . ومع ذلك حكموا في شهود الزنى لوجوب الرجم المشهود عليه استحساناً ، وقاسوا في الكفّارات الإفطار بالأكل على الوقاع ، وقتل الصيد ناسياً عليه عمداً ، وقاسوا في المقدّرات ، كما قدّروا في الدلو الكبير ، وقاسوا في الرخص زوال سائر النجاسات بالحجر ، قياساً على الاستنجاء. [تهذيب الوصول، ص ٢٦٨ ـ ٢٧١]

أقول : شرائط الحكم قسمان : مختلف فيه ومتّفقٌ عليه.

أمّا الأوّل فأُمور :

الأوّل : كونه شرعيّاً. وهو مذهب جماعة[١]، منهم : الآمدي، قال : لأنّ الغرض من القياس الشرعي إنّما هو تعريف الحكم الشرعي[٢]. والأكثرون لم يشترطوا ذلك، وجوّزوا القياس في الأحكام العقليّة واللغويّة.

أمّا الأوّل فاختاره أكثر المتكلّمين، ومنه نوع يسمّونه إلحاق الغائب بالشاهد، قالوا : لا بدّ فيه من جامع عقلي، وهو أربعة : العلّة، والحدّ، والشرط، والدليل.

أمّا الجمع بالعلّة فكقول الأشاعرة : إذا كانت العالميّة شاهداً معلّلةً بالعلم وجب أن يكون غائباً كذلك.

وأمّا الجمع بالحدّ فكقولهم : حدّ العالم شاهداً من له العلم، فيجب طرد الحدّ غائباً.

وأمّا الجمع بالشرط فكقولهم : العلم مشروط بالحياة شاهداً فكذا غائباً.

ويشكل بأنّ العلم الذي هو العلّة في المثال الأوّل ليس جامعاً بل هو المطلوب إثباته في الفرع، والجامع هو المعلول، وهو العالميّة.

والصواب أن يقال في مثاله : إنّ الله تعالى موجود فيكون مرئيّاً، كما في الشاهد، فإنّ الجمع بينهما بالوجود، وهو علّة الرؤية عندهم.

وكذا المثال الثاني ؛ فإنّ الحدّ عندهم ليس جامعاً بل الجامع المحدود، والحدّ هو

---

١ . منهم الغزالي في المستصفى، ج ٢، ص ٣٤٦.

٢ . الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٣، ص ١٧٣.

المطلوب صدقه على الغائب. وكذا المثال الثالث؛ فإنّ الجامع فيه هو العلم، وهو المشروط لا الحياة التي هي الشرط؛ لأنّ تقديره هكذا: الله تعالى له علم فله حياة، كالشاهد؛ فإنّ الحياة هي المطلوب إثباته في الفرع.

والصواب أن يقال في مثاله: الله تعالى حيّ فيكون مدركاً، كالشاهد؛ فإنّ الحياة التي هي شرط الإدراك هي الجامع هنا.

وأمّا الجمع بالدليل كما يقال: المخصّص والأحكام يدلّان شاهداً على الإرادة والعلم، فكذا في الغائب، وهذا المثال جيّد؛ لأنّ الجامع المخصّص والأحكام، وهو الدليل على إثبات الحكم المطلوب إثباته في الفرع، وهو الإرادة والعلم. ويبنى القياس على مقدّمتين:

أحدهما: أنّ الحكم في الأصل ثبت لعلّة كذا.

والثانية: أنّ تلك العلّة بتمامها حاصلة في الفرع، ويلزم من هاتين المقدّمتين ثبوت الحكم في الفرع؛ لأنّ تأثير ذلك المعنى ـ أعني العلّة في ذلك الحكم ـ إمّا أن يعتبر فيه كونه حاصلاً في الصورة الأُولى ـ أعني الأصل ـ أو كونه ليس حاصلاً في الصورة الثانية ـ أعني الفرع ـ أو لا.

فإن كان الأوّل لم يكن المعنى تمام العلّة بل جزءها؛ لأنّ المراد من تمام العلّة ما يستجمع كلّ ما لا بدّ منه في المؤثّريّة وهو خلاف المقدّر.

وإن كان الثاني لزم تحقّق الحكم في الصورة الثانية، وإلّا لزم الترجيح بلا مرجّح؛ لكن تحصيل العلم القطعي بهاتين المقدّمتين عسِرٌ جدّاً؛ لأنّ الوصف الحاصل في الأصل لا بدّ وأن يكون مغايراً للوصف الحاصل في الفرع ولو بالتعيّن. وحينئذٍ يمكن أن يكون للتعيّن أثر في الحكم، وهو مفقود في الفرع، فلا يتمّ القياس.

ولو كانتا ظنّيّتين أو إحداهما كان ثبوت الحكم في الفرع ظنّيّاً.

واختار المصنّف أنّه لا يجوز في الأحكام العقليّة؛ لأنّ هذا القياس على تقدير كونه حجّةً إنّما يفيد الظنّ، وهو لا يجدي في الأُمور العقليّة. وهذا حقّ إذا كان المقصود من الأُمور العقليّة المقاصد العلميّة، والمطالب اليقينيّة؛ لما تقدّم من أنّ حصول القطع بالمقدّمتين اللتين مبنى القياس عليهما متعسّر بل متعذّر.

وهل يجري القياس في اللغة؟ أنكره جمهور الحنفيّة وأكثر الأشعريّة، وقال به القاضي أبو بكر[1] وابن سُرَيج منهم[2]، وكثير من الفقهاء.

واختاره ابن جنّي على ما ذكره في الخصائص[3]، لأنّا إذا رأينا عصير العنب لا يسمّى خمراً قبل الشدّة المطربة المخمّرة للعقل، وإذا حصلت سمّي خمراً، ثمّ إذا زالت زال ذلك الاسم، غلب على الظنّ أنّ علّة تسميته خمراً تلك الشدّة؛ للدوران، فإذا رأينا تلك الشدّة حاصلة في النبيذ حصل ظنّ أنّ علّة تسميته بالخمر موجودة فيه، ويلزم من ذلك حصول ظنّ تسميته خمراً.

وإذا دلّ النصّ على أنّ الخمر مطلقاً حرام غلب على الظنّ أنّ النبيذ حرام، والظنّ في أمثاله حجّة.

ولأنّ أهل اللغة[4] أجمعوا على أنّ كلّ فاعل رفع، وكلّ مفعول نصب، وكذا باقي أنواع الإعراب، ولم يثبت ذلك إلّا قياساً؛ لأنّهم لمّا وصفوا بعض الفاعل بالرفع، واستمرّوا في ذلك علمنا أنّه ارتفع؛ لكونه فاعلاً، وانتصب المفعول؛ لكونه مفعولاً.

واحتجّ المانعون بأنّ أهل اللغة لو صرّحوا بالأمر بالقياس لم يفد جوازه، كالمثال المذكور، فإنّا لا نحكم بعتق باقي عبيده، فمع عدم النصّ عنهم أولى، ولأنّ القياس لا يجوز إلّا عند تعليل الحكم في الأصل بالوصف المتوقّف على المناسبة، وهي مفقودة في الاسم ومسمّاه؛ فإنّه لا مناسبة بين شيء من الأسماء، وشيء من المسمّيات أصلاً.

والجواب: أنّ أهل اللغة استعملوا القياس، وكُتب الأدب مشحونة بالقياس، وذلك منقول عنهم بالتواتر. وأجمعت الأُمّة على وجوب الأخذ بتلك الأحكام

---

١. حكاه عنه السبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٣، ص ٣٦.

٢. حكاه عنه الشيرازي في شرح اللمع، ج ٢، ص ٧٩٧؛ والرازي في المحصول، ج ٥، ص ٣٣٩؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٣، ص ٣٦.

٣. الخصائص، ج ١، ص ١١٥.

٤. عطف على قوله: لأنّا إذا رأينا عصير العنب لا يسمّى خمراً.

المستفادة من تلك الأقيسة المذكورة، فإنّ أحداً من الأُمّة لم ينازع في أنّ تفسير الكتاب العزيز والأحاديث النبويّة لا يمكن إلّا مع استعمالها، وهذا الإجماع منقول بالتواتر. ونمنع عدم جواز القياس إذا نصّ عليه، والعتق أمر شرعي يتوقّف على سبب شرعي، وهو الإنشاء المخصوص من المالك، وجعل المالك السواد علّةً لا يوجبه.

والمناسبة إنّما تعتبر إذا كانت العلّة بمعنى الباعث أو الداعي، أمّا إذا كانت بمعنى المعرّف، كالدلوك المجعول علّةً لوجوب الصلاة فلا.

لا يقال: أهل اللغة والنحو بعض الأُمّة، فلا يكون قولهم حجّةً.

والجواب: أنّ الأُمّة أجمعوا على وجوب الأخذ بالقوانين النحويّة والتصريفيّة، وأنّ تفسير كلام الله تعالى ورسوله ﷺ لا يحصل إلّا بها. وهذا السؤال وجوابه يظهر ممّا قبله.

والمشهور عدم جواز القياس في الأسباب، وهو مختار الحنفيّة[1] وجوّزه الشافعي[2]؛ بقياس اللواط على الزنى في إيجاب الحدّ.

احتجّ المانعون بأنّ اللواط مثلاً، إمّا أن يشارك الزنى في وصف يكون علّةً لإيجاب الحدّ، أو لا، فإن كان الأوّل لم يكن الزنى واللواط سبباً للحدّ؛ لأنّه لمّا كان مستنداً إلى الوصف المشترك استحال مع ذلك استناده إلى خصوصيّة كلّ واحدٍ منهما، وإن كان الثاني بطل القياس؛ لاشتراط الجامع، ولأنّ شرط القياس بقاء حكم الأصل، والقياس في الأسباب ينافيه بخلاف القياس في الأحكام؛ لأنّ ثبوت الحكم في الأصل لا ينافي كونه معلّلاً بالقدر المشترك بينه وبين الفرع.

لا يقال: لا تأثير للجامع أعني القدر المشترك بين الأصل والفرع في الحكم بل تأثيره في علّيّة وصف كلّ منهما، كالزنى واللواط في هذا المثال، وأمّا الحكم فإنّما يحصل من الوصف.

---

١. حكاه عنه الدبوسي في تقويم الأدلّة، ص ٢٨٥؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٣٢٠.

٢. راجع الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٣٢٠؛ والإبهاج في شرح المنهاج، ج ٣، ص ٣٨.

لأنّا نقول: هذا باطل؛ لأنّ ما يصلح لعلّيّة العلّة يكون صالحاً لعلّيّة الحكم، فلا حاجة إلى الواسطة.

واختلف في الحكم العدمي، كعدم وجوب المؤثّر مثلاً هل يصحّ إثباته بالقياس، أم لا؟ بعد اتّفاقهم على أنّ استصحاب حكم العقل كافٍ فيه.

والحقّ أنّه يستعمل فيه قياس الدلالة لا قياس العلّة.

أمّا الأوّل: فهو الاستدلال بعدم آثار الشيء وخواصّه اللازمة لوجوده على عدمه.

وأمّا الثاني؛ فلأنّ النفي الأصلي حاصل قبل الشرع، فلا يصحّ تعليله بوصف متجدّد.

وأُورد عليه أنّ علّة الشرع إنّما هي بمعنى المعرّف، ويجوز تأخير الدليل عن المدلول، كالعالم مع الصانع تعالى.

هذا في العدم الأصلي، أمّا الأعدام المتجدّدة، كعدم وجوب الصدقة أمام المناجاة بعد ثبوته فهو حكم شرعي متجدّد، فجاز إثباته بكلّ واحد من قياس الدلالة، وقياس العلّة.

وأمّا القياس في التقديرات والكفّارات والحدود والرخص فجوّزه الشافعي[1]، تعويلاً على عموم الأدلّة السابقة على كون القياس حجّة، ومنعه أبو حنيفة[2] وأصحابه[3]؛ لأنّ القياس إنّما يكون في الأحكام المعقولة المعنى، بحيث يتوصّل بوجود علل تلك الأحكام في غير موارد النصّ على تحقّقها فيها، وهذا أمر متعذّر في التقديرات كلّها، كنصب الزكوات، وأعداد الركعات، ومواقيت الصلاة؛ فإنّ عقول البشر تقصر عن إدراك الحكمة فيها، ولا تهتدي إليها، فكيف يتصوّر القياس؟!

وأمّا الكفّارات فإنّها على خلاف الأصل المستند إلى قوله ﷺ: «لا ضرر

---

١. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٥، ص ٣٤٩؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٣١٧.

٢ و ٣. حكاه عنهم الرازي في المحصول، ج ٥، ص ٣٤٩.

ولا ضرار في الإسلام»[١]، ولأنّ الشارع أوجب قطع اليد في السرقة[٢]، ولم يوجبها في مكاتبة الكفّار مع أولويّة القطع فيه، وأوجب الكفّارة في الظهار[٣]؛ لكونه منكراً وزوراً، ولم يوجبها في الردّة مع أنّها أشدّ وأفحش.

وأمّا الحدود؛ فلأنّ القياس فيها إنّما يثمر الظنّ، وتجويز خلافه شبهة، فيدرأ الحدّ بها؛ لقوله ﷺ: «ادرأوا الحدود بالشبهات»[٤].

وأمّا الرخص فإنّها منح من الله تعالى، فلا يتعدّى بها مواضعها.

ويشكل بأنّ كون الكفّارات على خلاف الأصل لا يستلزم عدم إثباتها بالقياس، كما لا نمنع من إثباتها بخبر الواحد، ونمنع من كون خلاف الظنّ شبهة يدرأ بها الحدّ، وإلّا لاطّرد، فلا يثبت بخبر الواحد، ولا بالإقرار وشهادة غير المعصوم، وهو باطل اتّفاقاً، ونمنع كون المقدّرات غير معقولة المعنى، ولو سلّم ذلك لكان امتناع القياس فيها ليس بنفسها، بل لعدم تعقّل معناها، وهذا أمر مشترك فيها كلّ حكم، ونحن إنّما نقول بجواز القياس فيها على تقدير تعقّل معناها، واهتداء العقل إلى الحكمة فيها، وكون الرخص منحاً من الله تعالى لا يوجب عدم تعديتها.

ثمّ إنّ الشافعي بيّن مناقضتهم لأنفسهم، فقال:

أمّا الحدود فقد كثرت أقيستهم فيها حتّى تعدّوا منها إلى الاستحسان، كما في شهود الزنى، فإنّهم زعموا أنّ الرجم يجب على المشهود عليه استحساناً، مع أنّه على خلاف مقتضى العقل؛ والعمل بما يوافق العقل أولى.

وأمّا في الكفّارات فقاسوا الإفطار بالأكل على الإفطار بالجماع، وقاسوا قتل الصيد ناسياً على قتله عامداً مع تقييد النصّ بالعمد.

وأمّا المقدّرات فقد قاسوا في النزح والبئر فقالوا: ننزح عشرين للفأرة وللعصفور

---

١. الكافي، ج ٥، ص ٢٨٠، باب الشفعة، ح ٤، و ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣، باب الضرار، ح ٢؛ الفقيه، ج ٣، ص ٧٦، ح ٣٣٧١، و ص ٢٣٣، ح ٣٨٦٢؛ تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ١٦٧، ح ٧٢٧.

٢. المائدة (٥): ٣٨.

٣. المجادلة (٥٨): ٣.

٤. الفقيه، ج ٤، ص ٧٤، ح ٥١٤٩؛ المقنع، ص ٤٣٧؛ تحف العقول، ص ٩٢.

مثل ذلك، وقاسوا تقديراً على تقدير، فقالوا في الحمامة أربعون؛ لأنّها ضعف الفأرة وجعلوا الدلو التي ينزح بها ما يسع صاعاً، وقالوا بإجزاء نزح دلو واحدة إذا كانت عظيمةً، تسع وعشرين دلواً من دلائهم بالقياس على العشرين[1].

وإلى هذا أشار المصنّف بقوله: «كما قدّروا الدلو الكبير»، وفي بعض النسخ: «كما في الدلو والبئر»، ومعناه أنّهم قاسوا الدلو المذكورة ـ أعني العظيمة ـ على العشرين من الدلاء الصغيرة، والبئر التي يتعذّر نزح مائها لغزارته على البئر الغزيرة الماء غالباً، وهي التي يكون فيها مائتان وخمسون دلواً. فقالوا: إنّها تطهر بنزح ذلك القدر؛ لأنّ الغالب أنّ ماء البئر لا يزيد على ذلك.

وأمّا الرخص فأظهرها الاقتصار في الاستنجاء على الأحجار، وقد قاسوا عليه إزالة كلّ النجاسات نادرةً كانت أو معتادةً، وقاسوا العاصي بسفره على غيره في الرخص، مع أنّ الرخص إعانة، والمعصية لا تناسب الإعانة[2].



١. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٥، ص ٣٥٠ ـ ٣٥١؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٣، ص ٣٤ ـ ٣٥.

٢. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٥، ص ٣٥١ ـ ٣٥٢؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٣، ص ٣٥.

[الفصل الخامس في بقايا مباحث القياس]

قال :

الفصل الخامس في بقايا مباحث القياس . وهي ثلاثة :

الأوّل : القياس منه جليّ ، وهو ما قطع فيه بنفي الفارق ، إمّا مع النصّ على العلّة أو بدونه ، كإلحاق الأمة بالعبد في تقويم النصيب عند العتق ؛ للعلم بعدم الفارق سوى الأُنوثة والذكورة ، وللعلم بانتفاء نظر الشارع إليه .

ومنه خفيّ ، وهو ما عداه ، كغيره من الأقيسة .

وأيضاً من القياس قياس علّة ، وهو ما صرّح فيه بالعلّة .

وقياس دلالة ، وهو ما صرّح فيه بالجامع ، إلاّ أنّه ليس الباعث بل ملازمة .

وقياس في معنى الأصل ، وهو ما لم يصرّح فيه بالجامع ، بل جمع فيه بنفي الفارق .

[تهذيب الوصول، ص ٢٧١ ـ ٢٧٢]

أقول : القياس ينقسم إلى جليّ وخفيّ. فالجليّ ما كان الفارق بين أصله وفرعه مقطوعاً بنفي تأثيره. ففي المنصوصة : كإلحاق ضرب الوالدين بتحريم التأفيف لهما[1] ؛ لعلّة كفّ الأذى عنهما، وتحريم بيع العنب بالزبيب ؛ لقوله «أينقص إذا جفّ»[2]. وفي غيرها، كإلحاق الأمة بالعبد في تقويم النصيب ؛ حيث عرفنا أنّه لا فارق بينهما إلّا الذكورة في الأصل، والأُنوثة في الفرع، وعلمنا عدم التفات الشارع إلى ذلك في العتق خاصّةً.

---

١. إشارة إلى الآية ٢٣ من الإسراء (١٧)، وهي : ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾.

٢. المصنّف، ابن أبي شيبة، ج ٨، ص ٣٩٤؛ وبهذا المضمون راجع سنن الدارقطني، ج ٢، ص ٦٤٦ـ٦٤٧، ح ٢٩٦٢ـ٢٩٦٤.

وأمّا الخفيّ، فهو ما لا يكون نفي تأثير الفارق مقطوعاً به، كقياس القتل بالمثقّل على القتل بالمحدّد، وما جرى مجراه.

وينقسم أيضاً إلى قياس علّة، وإلى قياس دلالة، وإلى قياس في معنى الأصل.

فالأوّل: ما صرّح فيه بالجامع بين الأصل والفرع، وكان علّةً باعثةً على الحكم بالأصل، كالجمع بين الخمر والنبيذ في تحريم التناول بواسطة الشدّة المطربة ونحوه، ويسمّى قياس العلّة للتصريح فيه بالعلّة.

الثاني: وهو المسمّى بقياس الدلالة، وهو ما صرّح فيه بالجامع، ولم يكن ذلك الجامع نفس الباعث على الحكم بل ملزوماً له، كالجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة الفائحة الملزومة للشدّة المطربة، التي هي الباعث على الحكم، ويسمّى بقياس الدلالة؛ للتصريح فيه بما له دلالة على العلّة، وكالجمع بين الأصل والفرع بأحد موجبي العلّة في الأصل؛ استدلالاً به على الموجب الآخر، كما في الجمع بين قطع الجماعة لليد الواحدة، وقتلهم للشخص الواحد في وجوب القصاص عليهم بواسطة الاشتراك في وجوب الدية على تقدير إيجابها.

وأمّا الثالث: وهو القياس في معنى الأصل، وهو ما لم يصرّح فيه بالجامع بين الأصل والفرع، كما في إلحاق الأمة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق بتوسّط نفي الفارق بينهما، وسمّي بذلك؛ لأنّه لمّا انتفى الفارق بينهما صار الفرع في معنى الأصل.

قال:

الثاني: لا يجوز القياس في جميع الأحكام؛ لأنّ فيها ما لا يعقل معناه، ولأنّ الأصل لا بدّ وأن يكون منصوصاً عليه، وإلّا لكان فرعاً. وقد تقدّم بطلانه.

ويجوز التعبّد بالمنصوص في كلّ الشرع؛ أمّا عندنا فظاهر؛ لأنّا نمنع القياس، وأمّا عند الخصم؛ فلإمكان أن ينصّ الله تعالى على جملة الأحكام، ويدخل التفاصيل فيها.

ولا يجوز القياس فيما طريقه العادة والخلقة، كأكثر الحيض وأقلّه، ولا ما لا يتعلّق به

عمل، كدخول النبيّ ﷺ مكّة صلحاً أو لقتال.

الثالث: ها هنا نوع من القياس يسمّى قياس الأصل على الفرع، بأن يقال: لو ثبت الحكم في الفرع لثبت في الأصل؛ لأنّه لو ثبت في الفرع لثبت لعلّة كذا؛ للمناسبة والاقتران، وهي موجودة في الأصل من دون الحكم، وهو نوع من التلازم.

ويقرب منه قياس العكس، كما يقال: لو لم يكن الصوم شرطاً في الاعتكاف لم يكن شرطاً بالنذر؛ قياساً على الصلاة؛ فإنّها لمّا لم يكن شرطاً لصحّة الاعتكاف لم يكن شرطاً له بالنذر، فالمطلوب في الفرع كون الصوم شرطاً لصحّة الاعتكاف، والثابت في الأصل كون الصلاة ليست شرطاً له، فخالف حكم الفرع حكم الأصل، وهو في الحقيقة راجع إلى الأوّل؛ لأنّه استدلال بالقياس الشرطي، وإثبات إحدى مقدّمتيه بالقياس.

فنقول: لو لم يكن الصوم شرطاً مطلقاً لم يصر شرطاً بالنذر، ثمّ يستثنى النقيض للنقيض.

ونستدلّ على إثبات الملازمة بين المقدّم والتالي بالقياس. فنقول: ما لا يكون شرطاً في نفسه لا يصير شرطاً بالنذر، كالصلاة. [تهذيب الوصول، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣]

أقول: في الأحكام الشرعيّة ما لا يعقل معناه، سواء كان مستثنى عن قاعدة عامّة، كقبول شهادة خزيمة[1]، وأعداد الركعات، ونصب الزكاة، أو لا، كضرب الدية على العاقلة، ويتوقّف القياس على أصل منصوص على حكمه، وإلّا كان فرعاً على أصل آخر، وقد أبطل في بيان شرائط الأصل، فلا يمكن إثبات أحكام الأُصول المقيس عليها بالقياس، فثبت أنّ فيها ما لا يدخل القياس.

والنصّ عندنا على كلّ حكم إمّا إجمالاً، كـ ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[2]، أو تفصيلاً، فيجوز أن يتعبّدنا الله بالنصّ على الأحكام، وكذا عند القايسين؛ لأنّ النصّ على

---

١. الفقيه، ج ٣، ص ١٠٩، ح ٣٤٣٠؛ وراجع أيضاً مسند أحمد، ج ٦، ص ٢٨٣، ح ٢١٣٧٦؛ والسنن الكبرى، البيهقي، ج ٧، ص ١٠٥، ح ١٣٤٠٤.

٢. البقرة (٢): ٢٧٥.

المجمل ممكن، وهو مقدور لله تعالى، فيدخل فيها التفصيل.

وقيل: يجوز القياس في جميع الأحكام الشرعيّة؛ لأنّها من جنس واحد؛ لشمول حدّ الحكم الشرعي لها[١]، وقد صحّ على بعضها الثبوت بالقياس، فيصحّ على الباقي؛ لأنّ حكم المثلين واحد.

وهو غلط؛ بمنع تماثلها، وكيف لا؟ وفيها تضادّ. واشتراكها في كونها أحكاماً لا يوجب تماثلها، كاشتراك السواد والبياض في اللون.

ومنع أبو إسحاق الشيرازي القياس فيما طريقه العادة والخلقة، كأقلّ الحيض، وأكثر النفاس والحمل؛ لعدم العلم بمناسباتها، وعدم ظنّها، فيجب المصير فيها إلى قول الشارع.

ولا يجوز القياس فيما لا يتعلّق به عمل، كدخول النبيّ ﷺ مكّة بقتال أو صلح، وكقرانه وإفراده في الحجّ[٢]. فإنّ مثل هذه تطلب لتعرف، لا ليعمل بها، فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظنّ.

وأمّا قياس الأصل على الفرع، فيستعمله المتأخّرون، وبه يسمّونه، وهو أن يقال: لو ثبت الحكم الفلاني للفرع لثبت للأصل؛ لأنّه لو ثبت للفرع لكان ثبوته معلّلاً بالمعنى الفلاني؛ لمناسبته لذلك الحكم، واقترانه به، وذلك المعنى حاصل في الأصل، فيلزم ثبوت الحكم فيه، ولمّا لم يثبت هذا الحكم للأصل لم يثبت للفرع، وهو نوع من التلازم؛ لأنّه عبارة عن قياس استثنائي مركّب من شرطيّة متّصلة، واستثناء نقيض تاليها، ونتيجته نقيض مقدّمها، وإنّما سمّي قياس الأصل على الفرع؛ لأنّ الحكم ثبت للفرع أوّلاً؛ معلّلاً بتلك العلّة المتحقّقة في الأصل، ثمّ يتوصّل بذلك إلى وجوب تحقّق الحكم فيه؛ أو لأنّه يثبت علّة الحكم المعيّنة في الفرع أوّلاً، ويبيّن ثبوتها بعد ذلك في الأصل، فكان الأصل مقيساً على فرعه.

ويقرب منه قياس العكس، وهو عبارة عن إثبات نقيض حكم الأصل للفرع لافتراقهما في علّة الحكم، كما يقال: لو لم يكن الصوم شرطاً لصحّة الاعتكاف في

---

١. نسبه إلى بعض الشذوذ الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٤، ص ٣٢٢.

٢. اللمع، ص ٢٠٣ـ ٢٠٤.

نفس الأمر لم يكن شرطاً له بالنذر؛ قياساً على الصلاة؛ فإنّها لمّا لم تكن شرطاً للاعتكاف في نفس الأمر لم تصر شرطاً بالنذر، وهو في الحقيقة راجع إلى الأوّل؛ لأنّه استدلال بالقياس الشرطي، وإثبات إحدى مقدّمتيه بالقياس، فهو نوع من التلازم؛ إذ هو عبارة عن شرطيّة متّصلة استثني نقيض تاليها؛ لاستثناء نقيض مقدّمها، كما نقول: لو لم يكن الصوم شرطاً للاعتكاف في نفس الأمر لم يصر شرطاً له بالنذر اتّفاقاً، فيكون شرطاً له في نفس الأمر، وبيّن صدق الشرطيّة، وهو لزوم التالي للمقدّم بالقياس على الصلاة، بأن يقول: ما لا يكون شرطاً للشيء في نفس الأمر لا يكون شرطاً له بالنذر، وقد تقدّم ذلك.

ووجه قربه من الأوّل ظاهر؛ لاشتراكهما في تركّب كلّ منهما من متّصلة موجبة استثني نقيض تاليها؛ لإنتاج نقيض مقدّمها، والعلّة في عدم كونه شرطاً في نفس الأمر كونه غير شرط بالنذر، وهذه العلّة موجودة في الصلاة تحقيقاً، وفي الصوم تقديراً.



[المقصد الحادي عشر في التعادل والتراجيح

وفيه مباحث : البحث الأوّل : التعادل]

قال :

المقصد العاشر : في التعادل والتراجيح . وفيه مباحث :

الأوّل : في التعادل : الأمارتان إن تعادلتا في حكم واحد وتنافى الفعلان جائز ، كتوجّه المصلّي إلى جهتين غلب في ظنّه أنّهما جهتا القبلة ، فالحكم وهو الوجوب واحد ، ويتخيّر المجتهد.

وإن اتّحد الفعل وتنافى الحكم ـ كالأمارة الدالّة على قبح الفعل والأمارة الدالّة على وجوبه أو جوازه ـ فمنع منه قوم شرعاً وإن جاز عقلاً.

أمّا الجواز : فلإمكان إخبار عدلين بحكمين متنافيين .

وأمّا عدم الوقوع : فلأنّ العمل بهما يقتضي وجوب العمل ، وتحريمه على مكلّف واحد ، وتركهما يقتضي العبث بوضعهما ؛ إذ وضع أمارة لا يمكن العمل بها عبث ، والعمل بإحداهما دون الأُخرى ترجيح من غير مرجّح .

وجوّزه قوم ، وهو الأقرب .

والحكم ها هنا التخيير أيضاً ، ولا يلزم من التخيير بين أمارة الوجوب والإباحة الإباحة ؛ لأنّ المجتهد إن أخذ بأمارة الإباحة ثبت في حقّه ، وإن أخذ بأمارة الوجوب ثبت في حقّه ، كالمسافر إذا حصل في مكان يتخيّر فيه بين الإتمام والقصر ، فإن صلّى بنيّة القصر سقط عنه وجوب الركعتين ، وإن صلّى تامّاً كان واجباً . وكمن عليه درهمان إذا قال له المالك : «إن دفعت إليّ الدرهمين فلي الأخذ ، وإن دفعت إليّ

أحدهما أسقطت عنك الآخر».

إذا عرفت هذا فإن عرض التساوي للمجتهد تخيّر، وإن كان للمفتي خيّر المستفتي، وإن كان للحاكم عيّن ما شاء وله الحكم بإحداهما في وقت، وبالأُخرى في آخر لشخصين. [تهذيب الوصول، ص ٢٧٧ ـ ٢٧٨]

أقول: هذا أحد أجزاء أُصول الفقه على ما مرّ، وكان ينبغي تأخيره عن الاستصحاب ـ كما فعل في النهاية[1] ـ لتأخّر كيفيّة الاستدلال بالشيء عن ذلك الشيء بالذات، والتعادل هنا عبارة عن تساوي اعتقادات مدلولات الأدلّة المستفادة منها.

ولا تعادل بين القطعيّة عقليّةً أو نقليّةً.

أمّا العقليّة: فلوجوب حصول المدلول عند حصول دليله، فيجتمع النقيضان.

وأمّا النقليّة: فلأنّه يلزم إمّا اجتماع النقيضين، أو الكذب على الشارع.

وأمّا الأمارات المفيدة للظنّ فقد تكون عقليّةً وقد تكون شرعيّةً.

أمّا الأوّل: فلا شكّ في جواز تعادل الأمارتين المتقابلتين بالنفي والإثبات، كحصول البرق المتواتر في زمن الصيف، فإنّه عند الالتفات إليه مجرّداً عن الزمان يحصل ظنّ المطر، وعند الالتفات إلى عدم جريان العادة بوقوع المطر في ذلك الزمان يحصل ظنّ انتفائه.

وأمّا الثاني: فمنعه أحمد[2] والكرخي[3]، وجوّزه الباقون[4]. وهو الحقّ؛ لإمكان أن يخبرنا اثنان متساويان في العدالة واحتمال الصدق بحكمين متنافيين والعلم به ضروري.

---

١. قد ذكر العلّامة مبحث الاستصحاب في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٤، ص ٣٦٣ وما بعدها؛ ومبحث التعادل والتراجيح في ج ٥، ص ٢٧٥ وما بعدها.

٢. نقله عنه العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٢٧٥.

٣ و ٤. حكاه عنهم الرازي في المحصول، ج ٥، ص ٣٨٠؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٢٧٥.

واختلف المجوّزون في حكم التعادل عند وقوعه فقال الجُبّائيّان[1] والقاضي أبو بكر بالتخيير[2]. وقال آخرون بتساقط الأمارتين، ويرجع إلى حكم العقل[3].

إذا عرفت هذا فتعادل الأمارتين قد يكون في حكم واحد مع تنافي الفعلين، وقد يكون في فعل واحد مع تنافي الحكمين.

أمّا الأوّل: فكما إذا دلّت أمارة على أنّ جهة معيّنة هي القبلة، وأُخرى على أنّ الجهة غيرها، وعرض ذلك للمكلّف بالصلاة عند ضيق الوقت، فإنّ الحكم ـ وهو وجوب الاستقبال في الصلاة ـ واحد، والفعلان وهو التوجّه إلى الجهتين في الوقت الواحد للشخص الواحد متنافيان.

وأمّا الثاني: فكما إذا دلّت إحدى الأمارتين على قبح فعل، ودلّت الأُخرى على وجوبه أو إباحته مع اتّحاد الوقت والمكلّف، وكلاهما جائز.

واستدلّ على الأوّل بقوله عليه السلام في زكاة الإبل: «في كلّ أربعين بنت لبون، وفي كلّ خمسين حقّة»[4] فيمن ملك مائتين؛ لأنّه أيّهما فعل أدّى الواجب[5]، ولا أولويّة، والمصلّي في الكعبة يتخيّر.

ويشكل بأنّه لا تنافي بين الفعلين هنا لذاتيهما، فإن كان هناك دليل من خارج يدلّ على عدم الجمع بينهما كان دالاًّ على الوجوب على البدل، وحينئذٍ يكون الواجب أحد الفعلين لا بعينه، كخصال الكفّارة، أو الأمر الكلّي على ما تقدّم تحقيقه، فلا يتحقّق تعدّد الفعل الذي هو متعلّق الحكم، وكون كلّ واحدٍ منهما واجباً إنّما هو بالعرض؛ لاشتماله على الأمر الكلّي، وكذا الصلاة في الكعبة؛ فإنّ استقبال جهة الكعبة في الصلاة هو الواجب، وهو أمر كلّي صادق على استقبال أيّ جدرانها

---

١ ـ ٣. حكاه عنهم الرازي في المحصول، ج ٥، ص ٣٨٠؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٢٧٥.

٤. سنن أبي داود، ج ٢، ص ٩٨، ح ١٥٦٨؛ سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٥٧٤، ح ١٧٩٨؛ الجامع الصحيح، ج ٣، ص ١٧، ح ٦٢١؛ السنن الكبرى، البيهقي، ج ٤، ص ١٥٠، ح ٧٢٥٥.

٥. نقل هذا الاستدلال الرازي في المحصول، ج ٥، ص ٣٨٨.

شاء، فمتعلّق الوجوب إنّما هو واحد بالذات، وتعدّده بالعرض، فلا يكون المثال فيه مطابقاً، والمثال الصحيح ما قدّمناه، والحكم فيه التخيير بينهما.

وأمّا الثاني: فإنّه وإن كان جائز الوقوع عقلاً كما تقدّم، لكنّ بعضهم منع منه شرعاً[1]. قال:

لأنّه لو تعادلت الأمارتان على الحظر والإباحة فإمّا أن يعمل بهما معاً، وهو مُحال؛ لتنافيهما، أو لا يعمل بشيء منهما، وهو مُحال أيضاً؛ لأنّهما إذا كانا في أنفسهما بحيث لا يمكن العمل بهما البتّة كان وضعهما عبثاً، وهو غير جائز على الشارع، أو يعمل بإحداهما على التعيين دون الأُخرى فيلزم الترجيح من غير مرجّح، وهو باطل؛ لأنّه قول في الدين بمجرّد التشهّي، وإن كان لا على التعيين اقتضى العمل بإحداهما على التعيين؛ لأنّا إذا خيّرناه بين الفعل والترك فقد أبحنا له الفعل، فيكون ذلك ترجيحاً لأمارة الإباحة بعينها على أمارة الحظر، وهو القسم الذي تقدّم بطلانه[2].

وجوّزه المصنّف، وجعل حكمه التخيير.

وأجاب عن هذه الحجّة بالمنع من استلزام التخيير ترجيح أمارة الإباحة على أمارة الوجوب؛ لأنّ المجتهد إن أخذ بأمارة الوجوب ثبت في حقّه، وإن أخذ بأمارة الإباحة ثبت في حقّه، كالمسافر إذا حضر في مواضع التخيير بين التمام والقصر، فإنّه إن صلّى بنيّة القصر سقط عنه الركعتان، وإن صلّى بنيّة التمام وجبتا عليه. ولا يوصف الركعتان بالإباحة، وكذا من له على آخر درهمان فقال له: «إن دفعت إليّ الدرهمين أخذتهما وإن دفعت إليّ أحدهما أسقطت عنك الآخر»، فإنّه متخيّر، ولا يلزم كون الدرهم مباحاً.

والتحقيق في هذا أن يقال: إنّ الإباحة إن كانت عبارةً عن التخيير بين الفعل

---

١. منهم الرازي في المحصول، ج ٥، ص ٣٨٠ ـ ٣٨١.
٢. المحصول، ج ٥، ص ٣٨١.

والترك مطلقاً ـ سواء كان ذلك ابتداءً أو مرتّباً على أمر آخر كقصد أو فعلٍ ـ لزم من المتنازع ـ وهو التخيير بين الوجوب والإباحة أو بينهما وبين الحظر ـ والإباحة، وإن كانت عبارةً عن التخيير بين الفعل والترك ابتداء لم يستلزم التخيير المذكور الإباحة، لكنّ هذا هو الحقّ؛ فإنّ المكلّف مخيّر بين ما يوجب الترخّص، كالسفر في شهر رمضان وعدمه، ولا يقال: إنّ صوم شهر رمضان مباح.

إذا تقرّر هذا فالتعادل إن وقع للمجتهد في فعل نفسه كان حكمه التخيير، وإن وقع للمفتيّ فحكمه أن يتخيّر المستفتيّ في العمل بأيّهما أراد، كما يلزمه في حقّ نفسه، وإن وقع للحاكم تخيّر إحداهما؛ لأنّه منصوب لقطع الخصومات، وتخيّر الخصمين بفتح باب التنازع؛ فإنّ كلّاً منهما يختار الأعود عليه والأصلح له.

وهل للحاكم أن يقضي بإحداهما في وقت لشخص، وبالأُخرى لغيره في وقت آخر؟ قال المحقّقون: نعم؛ إذ ليس في العقل ما يدلّ على خلاف ذلك، ولا يستبعد وقوعه، كما لو تغيّر اجتهاده. اللهمّ إلّا أن يدلّ دليل شرعي خارج على عدم جوازه، كما روي أنّ النبيّ ﷺ قال لأبي بكر: «لا تقضينّ في شيء واحد بحكمين مختلفين»[1].

وقد قضى عمر في المسألة الحماريّة بحكمين متنافيين، وقال: ذاك على ما قضينا، وهذا على ما نقضي[2].

لكن يجوز أن يكون ذلك في غير صورة التخصيص[3]؛ لجواز تغيّر اجتهاده، وظهور قوّة الأمارة الموجبة للحكم الثاني على الموجبة للحكم الأوّل.

---

١. سنن النسائي، ج ٨، ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠، ح ٥٤٢١ ورد هكذا: «لا يقضينّ أحدٌ في قضاء بقضاءين»؛ وراجع أيضاً المحصول، ج ٥، ص ٣٩٠؛ ونهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٢٨٢.

٢. لم نعثر عليه في المصادر الحديثيّة. نعم، ذكره الرازي في المحصول، ج ٥، ص ٣٩٠؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٢٨٢. هذه المسألة من مسائل الفرائض الهامّة. لمعرفة تفاصيلها ومذاهب العلماء فيها؛ راجع المغني المطبوع مع الشرح الكبير، ج ٧، ص ٢١ ـ ٢٤، المسألة ٤٨٣٠ و ٤٨٣١.

٣. كذا في نسخة «ن، م»، وفي المنية: «التخيير» بدل «التخصيص».

[البحث الثاني : إذا تعارض الدليلان]

قال :

البحث الثاني : إذا تعارض الدليلان ، فإمّا أن يكونا ظنّيين ، فالحقّ الترجيح بينهما فيعمل بالراجح ، وإلّا لزم ترجيح المرجوح على الراجح ، وهو باطل ، وإن أمكن العمل بكلّ واحد منهما من وجه دون وجه تعيّن .

وإمّا أن يكونا يقينيّين فالتعارض بينهما مُحال ، إلّا أن يكون أحدهما قابلاً للتأويل بالآخر ، بحيث يمكن الجمع بينهما ، كالعامّ المقطوع نقله ، والخاصّ المظنون نقله .

وإن كان أحدهما قطعيّاً والآخر ظنّيّاً تعيّن العمل بالقطعي .

والترجيح اقتران الأمارة بما تقوى به على معارضها وهو إمّا أن يكون في دليلين نقليّين أو عقليّين أو معقول ومنقول. [تهذيب الوصول، ص ٢٧٨]

أقول : تعارض الدليلين عبارة عن تنافي مدلوليهما ، وأقسامه ثلاثة : لأنّهما إمّا ظنّيّان ، أو يقينيّان ، أو أحدهما يقيني والآخر ظنّي .

ففي الأوّل : يتعيّن الترجيح ، وهو تقوية أحد الطرفين على الآخر ليعلم الأقوى فيعمل به ويترك الأضعف لمرجوحيّته .

وخالف قوم وزعموا أنّ الحكم حينئذٍ إمّا التخيير أو التوقّف[١] ؛ لعدم الالتفات إلى زيادة الظنّ .

لنا : لو لم يعمل بالراجح نعمل بالمرجوح .

قالوا[٢] : لو اعتبرت زيادة الظنّ في الأمارات لاعتبرت في الشهادة ، فكان ترجّح الأربعة على الاثنين ؛ لوجود العلّة ، وهو رجحان الأظهر على الظاهر .

والجواب : نقول بالترجيح في الشهادات بالعدد ، ووفور التقوّي ، وظهور الصلاح .

---

١ . نقله عنهم الغزالي في المستصفى ، ج ٢ ، ص ٤٤٧ ؛ والرازي في المحصول ، ج ٥ ، ص ٣٩٧.

٢ . أي المنكرون .

سلّمنا، لكن نمنع الملازمة، وعلّيّة الوصف المذكور بأن نقول: إنّ العلّة هي الرجحان المألوف من الصحابة اعتباره والعمل به، وهو الثابت في الأدلّة المتعارضة دون الشهادات.

هذا إن لم يمكن العمل بهما من وجه دون آخر، ولو أمكن ذلك تعيّن، وكان أولى من إلغاء أحدهما بالكلّيّة، كقوله ﷺ: «ألا أُخبركم بخير الشهود؟» قالوا: بلى، [قال]: «أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد»[١]. وقوله ﷺ: «يفشو الكذب حتّى يشهد الرجل قبل أن يستشهد»[٢،٣]؛ لتبعيّة دلالة اللفظ على جزء مفهومه لدلالته على كلّ مفهومه، ودلالته على كلّ مفهومه أصليّة. فإذا عمل بهما من وجه دون آخر فقد ترك العمل بالدلالة التابعة، وإذا عمل بأحدهما وترك الآخر بالكلّيّة ترك العمل بالدلالة الأصليّة، ولا شكّ في أولويّة الأوّل.

قال في النهاية:

العمل بكلّ واحد منهما من وجه عمل بالدلالة التابعة من الدليلين معاً، والعمل بأحدهما دون الآخر عمل بالدلالة الأصليّة، والتابعة في أحد الدليلين، وإبطالهما في الآخر.

ولا شكّ في أولويّة العمل بأصل وتابع على العمل بالتابعَين وإبطال الأصل[٤].

ويشكل بأنّ العمل بتابع وأصل إنّما يكون راجحاً على العمل بالتابعين إذا كانا من دليلين، أمّا إذا كانا من دليل واحد وكان التابعان من دليلين فلا. وهو ظاهر؛ فإنّ فيه تعطيلاً للفظ الآخر، وإلغاء له بالكلّيّة. ومن المعلوم أنّ التأويل أولى من التعطيل.

---

١. صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٣٤٤، ح ١٩/١٧١٩؛ مسند أحمد، ج ٥، ص ٢٤٩، ح ٢١١٧٥؛ سنن أبي داود، ج ٣، ص ٣٠٥، ح ٣٥٩٦؛ الجامع الصحيح، ج ٤، ص ٥٤٤، ح ٢٢٩٥ باختلاف في جميع المصادر.

٢. سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ٧٩١، ح ٢٣٦٣؛ الجامع الصحيح، ج ٤، ص ٥٤٩، ح ٢٣٠٣. مع اختلاف يسير فيهما.

٣. لم يرد الحديثان في نسخة «ن».

٤. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٢٩٥، باختلاف في العبارة.

والثاني ـ وهو كونهما يقينيّين ـ فلا يتصوّر الترجيح بينهما؛ لأنّـه فـرع عـلى تعارضهما المُحال؛ لأنّ اليقيني لا يتحقّق إلّا مع كون مقدّماته ضروريّة أو لازمة عن الضروريّة إمّا ابتداءً أو بواسطة شأنها ذلك، إمّا متّحدة أو متعدّدة. وذلك لا يحصل إلّا عند اجتماع العلوم الأربعة، أعني العلم الضروري بصحّة المقدّمات ـ أي بكونها صادقة في نفس الأمر ـ إمّا ابتداءً أو بواسطة؛ والعلم الضروري بـصحّة تـرتيبها؛ (والعلم الضروري بلزوم)[1] اللازم عنها أو بأنّ ما لزم عن الضروري لزوماً ضروريّاً فهو ضروري، وحصول ذلك في الدليلين المتنافيين ملزوم للقدح في البديهيّات.

فقوله:

فالتعارض بينهما مُحال إلّا أن يكون أحدهما قابلاً للتأويل بالآخر، بحيث يمكن الجمع بينهما، كالعام المقطوع نقله، والخاصّ المظنون نقله.

وفيه نظر؛ لأنّ القابل للتأويل لا يكون يقينيّاً، وكذا الخاصّ المظنون نقله ليس من اليقينيّات، فهو من القسم الأوّل ـ أعني تعارض الظنّيّين ـ وإنّـما اسـتثناه مـن اليقيني من حيث إنّ كلّاً من الدليلين جزؤه يقيني، فالعامّ في نقله، والخاصّ فـي دلالته.

الثـالث: أن يكون أحدهما يقينيّاً والآخر ظنّيّاً، فتعيّن العمل باليقيني؛ ضرورة استلزام العلم بكذب المقابل لليقيني اللازم للدليل، فلا يعتدّ به.

وقد اتّضح أنّ الترجيح إنّما يكون متحقّقاً في الأمارات المفيدة للظنّ؛ فلهذا عرّفه المصنّف هنا بأنّه اقتران الأمارة بما يقوى به على معارضها، فـالترجيح جـنس وبالأمارتين يخرج الدليلان.

وقولنا: بما يقوى به؛ لأنّ الترجيح ما لم يفد تقوية ما يرجّحه لم يكن مرجّحاً.

وقولنا: على معارضها؛ لأنّه لا ترجيح إلّا عند التعارض، ويشمل المتوافقين في الاقتضاء، كالعلل المتعارضة في أحد القياسين، ويشـمل المـتعارضة مـع تـنافي مقتضاهما، كالأدلّة المتعارضة في الصور المختلف فيها نفياً وإثباتاً.

---

١. ما بين القوسين لم يرد في «ن، م»، وقد أضفناه لإصلاح العبارة.

وقيل : الترجيح اقتران أحد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به وإهمال الآخر[١]، وقيّد بـ«الصالحين»؛ لأنّه لا تعارض مع عدم الصلاحيّة، و«بما يوجب العمل بأحدهما وإهمال الآخر» خرج ما يخصّ أحد الدليلين من الصفات الذاتيّة أو العرضيّة، ولا مدخل له في التقوية.

وقيل : الترجيح تقوية أحد الطريقين على الأُخرى ليعلم الأقوى، فيعمل به ويردّ الأضعف[٢].

وقلنا : الطريقين؛ لأنّه لا يصحّ التعارض إلّا بعد تكامل كونهما طريقين، والترجيح أمر نسبي لا يتحقّق إلّا بين دليلين، وذانك الدليلان قد يكونان عقليّين، وقد يكونان نقليّين وقد يكون أحدهما عقليّاً، والآخر نقليّاً، والمراد بـ«الدليل» هنا ما يلزم من العلم به العلم أو الظنّ بشيء آخر بحيث يندرج فيه الأمارات.



[البحث الثالث في تعارض النقليّان]

قال :

البحث الثالث : إذا تعارض نقليّان، رُجّح إمّا بالسند أو بوقت الورود أو بالمتن أو بالمدلول أو بأمر خارجي، فالأكثر رواةً أرجح، والأعلى إسناداً أرجح، ويرجّح رواية الفقيه والأفقه والزاهد والأزهد والأعلم بالعربيّة، وكونه صاحب الواقعة، والأكثر مجالسة للعلماء أو المحدّثين أو من طريقه أقوى، والذي ظهرت عدالته بالاختبار أو تزكية الأكثر أو الأعلم أو مع ذكر سبب العدالة أو مع العمل بروايته، والأكثر ضبطاً وحفظاً للألفاظ، والجازم على الظانّ، ودائم سلامة العقل على المختلط في وقت ما، والحافظ على الراجع إلى كتاب، والأشهر وغير المدلّس، ومعروف النسب، وغير

---

١. لم نعثر على قائله. نعم، ذكره العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٢٨٥ بقوله : «وقيل : إنّه عبارة ...».

٢. القائل به هو الرازي في المحصول، ج ٥، ص ٣٩٧؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٢٨٥.

ملتبس الاسم بالضعيف والمتّفق على كونه مرفوعاً على المختلف فيه، وذاكر السبب، وناقل اللفظ على ناقل المعنى، والمعتضد بغيره، ومن وافقه الأصل على من كذّبه، والمسند على المرسل.

خلافاً لابن أبان؛ حيث قدّم المرسل، ولعبد الجبّار؛ حيث حكم بالتساوي.

والمتأخّر على المتقدّم، كالمدني على المكّي وكالذي ورد بعد قوّة الرسول ﷺ، وكمتأخّر الإسلام مع علم سماعه بعد إسلامه، وترجيح العامّ المبتدأ على ذي السبب؛ للخلاف في قصر الثاني على سببه، والفصيح على غيره، والأفصح على الفصيح، والخاصّ على العامّ، والحقيقة على المجاز، والدالّ بالوضع الشرعي أو العرفي على الدالّ باللغوي، والذي لم يدخله التخصيص على ضدّه، والمنطوق على المفهوم، والناقل على المقرّر، والمحرّم على المبيح، والنافي للحدّ على مثبته، ومثبت الطلاق والعتاق على نافيهما، والمقترن بالعلّة أقوى والمؤكّد على غيره، والموافق لعمل العلماء أو الأكثر أو الأعلم.

وإذا تعارض قياسان فما أصله قطعي أولى، وكذا ما دليل العلّة فيه نصّ قاطع، والتعارض فيه قريب من التعارض في الأخبار؛ لأنّا نشرط التنصيص على العلّة.

[تهذيب الوصول، ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩]

أقول: قد عرفت أنّ التعارض إنّما يتحقّق في الأدلّة الظنّيّة. إمّا من كلّ وجه، كخبر العامّ الواحد؛ فإنّه مظنون في متنه وفي دلالته، أو من وجه دون وجه، كعمومات الكتاب العزيز، والسنّة المتواترة، وكالأخبار الآحاد الخاصّة؛ فإنّ الأُولى قطعي المتن ظنّي الدلالة. والثاني بالعكس.

وقد عرفت أيضاً أنّ الدليلين المتعارضين قد يكونان عقليّين. وقد يكونان نقليّين، وقد يكون أحدهما نقليّاً والآخر عقليّاً.

فأمّا ما يتعلّق بعموم الكتاب والمتواتر ومعارضة غيرها لهما فكما تقدّم في التخصيص.

وأمّا ما عدا ذلك فأقسام:

الأوّل: في وجوه ترجيح النقليّين، وهي خمسة:

الأوّل: ما يتعلّق بكيفيّة إسناد الخبر.

الثاني: ما يتعلّق بحال وروده.

الثالث: ما يتعلّق بمتنه أي بنفسه.

الرابع: ما يتعلّق بمدلوله أي الحكم الذي يدلّ عليه الخبر.

الخامس: ما يتعلّق بخارج عن هذه الأُمور.

الأوّل[1]: الترجيح الحاصل بالإسناد، وهو تارةً يتعلّق بكثرة الرواة، وتارةً بأحوالهم.

فالأوّل، منه: ما يكون الكثرة سبباً للرجحان، وهو ما إذا كان الخبر والمخبر عنه واحداً، فإنّ الخبر الواحد إذا كان رواته عن الرسول ﷺ بغير واسطة عشرة ـ مثلاً ـ كان أرجح ممّا إذا كان رواته خمسة، خلافاً للكرخي؛ لأنّ الظنّ الحاصل منهم أقوى، ولأنّ تطرّق الكذب إلى الأكثر أقلّ من تطرّقه إلى الأقلّ[2]؛ لأنّ كلّ واحد من الرواة غير المعصومين يحتمل صدقه وكذبه، فإذا انضمّ إليه آخر كانت الاحتمالات أربعة، ومع الثالث تكون ثمانية، ومع الرابع ستّة عشر، فيكون ذلك الخبر حجّة في كلّ واحد من الأقسام ما عدا قسماً واحداً، وهو ما إذا كانوا بأجمعهم كاذبين؛ إذ صدق واحد منهم كافٍ في كون الخبر حجّة، ومن ثَمّ ردّ أبو بكر خبر المغيرة في أنّ النبيّ ﷺ أطعم الجدّة السدس، حتّى اعتضد بخبر محمّد ابن مَسْلَمَة[3].

ومنه: ما يكون سبباً للمرجوحيّة وهو ما إذا كانت الكثرة في الوسائط المرتبة؛

---

١. أي ما يتعلّق بكيفيّة إسناد الخبر.

٢. نقله عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٤٦٣؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٣٠١.

٣. سنن أبي داود، ج ٣، ص ١٢١ ـ ١٢٢، ح ٢٨٩٤؛ المغني المطبوع مع الشرح الكبير، ج ٧، ص ٥٣، ح ٤٨٥٨؛ الجامع الصحيح، ج ٤، ص ٤١٩ ـ ٤٢٠، ح ٢١٠٠ و ٢١٠١.

فإنّه كلّما كانت الوسائط أقلّ كان تطرّق احتمال الكذب إليه أقلّ ممّا إذا كانت الوسائط أكثر، وهو المراد بالأعلى إسناداً. فإنّ الخبر إنّما يكون حجّةً مع صدق الراوي والواسطة بينه وبين الرسول ﷺ، وكلّ واحد منهما يحتمل كونه صادقاً، ويحتمل كونه كاذباً. فأحوالهما أربعة، يكون الخبر فيها حجّة في حال واحد، وهو ما إذا كانا صادقين، وباقي الأحوال لا يكون حجّةً. فلو تعدّدت الواسطة فإن كانا اثنين كان الخبر حجّةً في حال واحد من ثمانية، وإن كان ثلاثة كان واحد من ستّة عشر. وهكذا كونه غير حجّة في باقي الأحوال كلّها. وحينئذٍ يضعف الظنّ عند تعدّد الوسائط المرتبة وتكثّرها، حتّى أنّه ربما أدّى إلى زوال الظنّ بالكلّيّة.

واعلم أنّ علوّ الإسناد وإن كان مرجّحاً من هذا الوجه فهو مرجوح، من حيث إنّه نادر، والأولى أن يقال: إن بلغ في قلّة الوسائط إلى حدّ الشذوذ كان مرجوحاً؛ لأنّ الجري على القانون المعتاد والطريق المألوف الغالب أرجح في الظنّ من غيره.

واعلم أنّ علوّ الإسناد عند المحدّثين على ما ذكره في جامع الأُصول على مراتب:

الأوّل: قلّة العدد كما مرّ.

الثاني: ثقة الرواة.

الثالث: فقههم.

الرابع: اشتهارهم[١].

واعترض في النهاية على دليل رجحان الأعلي إسناداً بأنّ الأقلّ إنّما يكون أرجح إذا اتّحدت رواة كلّ من الخبرين بالشخص أو تساووا في الصفات، وأمّا إذا تعدّدت وكانت صفات الأكثر أكثر فلا[٢].

ويشكل بأنّ المراد بالترجيح بالقلّة أو بالكثرة إنّما هو مع قطع النظر عن صفات الرواة، أو مع تساويهم فيها، وكذا في كلّ واحدٍ من أقسام التراجيح الآتية؛ فإنّه إنّما

---

١. جامع الأُصول، ج ١، ص ١٢٠.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٣٠١.

يبحث عن الترجيح مع قطع النظر عمّا غايره ولو كانت الصفات الموجبة لغلبة الظنّ بالصدق في الأكثر كان كلّ واحدٍ منهما أرجح من الآخر من جِهة ولو كانت في الأقلّ أكثر ترجّح من جهتين، وينعكس الحكم فيما لو كانت الكثرة في رواة الخبر بلا واسطة، وليس الكلام في ذلك إنّما الكلام عند التساوي أو مع قطع النظر عن تلك الصفات، كما قلناه.

الثاني: التراجيح الحاصلة بأحوال الرواة. وهي أُمور:

الأوّل: رواية الفقيه راجحة على رواية غيره؛ لأنّ الفقيه يميّز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز، فإذا سمع كلاماً لا يجوز إجراؤه على ظاهره أعرض عنه وبحث عن تأويله، وسأل عن مقدّمته وسبب حدوثه حتّى يطّلع على الأمر الذي يزول معه الإشكال والالتباس. أمّا العامّي فلا يفرّق بين الجائز وغيره، فلا يبحث ولا يفحص فينقل ما يسمعه خاصّةً، وربما كان ذلك سبباً للإخلال والوقوع في مهاوي الإشكال.

وقيل: هذا الترجيح إنّما يعتبر إذا نقل الحديث بمعناه أمّا بلفظه فلا[1]. وهو باطل بما ذكرناه.

الثاني: رواية الأفقه راجحة على رواية الفقيه؛ لأنّ الوثوق بالاحتراز عمّا ذكر من الخلل في جانب الأفقه أعظم.

الثالث: رواية الزاهد ـ وهو المُعرض عن متاع الدنيا وطيّباتها ـ أرجح؛ لشدّة تقواه وإعراضه عمّا يشغل النفس ويمنع عن حفظ الحديث من الدخول في الأُمور الدنيويّة، وكذا الأزهد على الزاهد؛ لكثرة اجتنابه الشواغل، وإعراضه عن العوائق فيقوى الظنّ بخبره.

الرابع: رواية العالم بالعربيّة على جاهلها؛ لأنّه يمكنه التحفّظ عن مواقع الزلل والاقتدار على معرفة المقصود من اللفظ بحسب ما يقترن به من القرائن اللفظيّة

---

١. حكاه عن قوم الرازي في المحصول، ج ٥، ص ٤١٥؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٥، ص ٣٠٢.

والحاليّة والحركات الإعرابيّة.

وقيل بالعكس؛ لأنّ العارف بالعربيّة يفهم المعنى فيعتمد على معرفته، ولا يبالغ في حفظ اللفظ بخلاف غيره[1].

ورواية الأعلم بها أرجح، كالفقيه والأفقه.

الخامس: كون أحدالراويين صاحب الواقعة مرجّح؛ لأنّ اهتمامه أعظم ومن ثَمّ رجّح رواية عائشة في التقاء الختانين[2] على رواية من روى «إنّما الماء من الماء»[3]، ورجّح الشافعي رواية أبي رافع ـ من كون النبيّ ﷺ تزوّج ميمونة وهو حلال[4] ـ على رواية ابن عبّاس أنّه تزوّجها مُحْرِماً[5]؛ لأنّ أبا رافع كان السفير بينهما وهو الذي قبل نكاحها عن الرسول عليه السلام[6].

السادس: رواية الأكثر مجالسةً للعلماء أرجح؛ لأنّها تفيد استعداداً للتفطّن والفهم، فيقوى الظنّ بخبره.

وكذا رواية مجالس أهل الحديث أرجح على رواية من ليس كذلك.

السابع: رواية من طريقه أقوى في الإدراك والعلم مقدّمة على رواية غيره، كما لو روى أحدهما أنّه رأى زيداً وقت الظهر بالبصرة، وروى الآخر أنّه رآه في فجر ذلك اليوم أو في ذلك اليوم ببغداد، فتطرّق الاشتباه إلى الثاني أكثر من الأوّل، فيرجّح.

---

١. نقل هذا القول الرازي في المحصول، ج ٥، ص ٤١٦؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٣٠٢.

٢. الموطّأ، ج ١، ص ٤٩، ح ٦٦ ـ ٦٨؛ صحيح مسلم، ج ١، ص ٢٧١ ـ ٢٧٢، ح ٨٨/٣٤٩؛ المعجم الكبير، ج ٤، ص ٢٦٧، ح ٤٣٧٤.

٣. صحيح مسلم، ج ١، ص ٢٦٩، ح ٨٠/٣٤٣ و ٨١؛ المعجم الكبير، ج ٤، ص ٢٦٧، ح ٤٣٧٤.

٤. الموطّأ، ج ١، ص ٢٣٦، باب نكاح المُحرِم، ح ٧٠؛ السنن الكبرى، البيهقي، ج ٥، ص ١٠٦، ح ٩١٦١؛ و ج ٧، ص ٣٤٥، ح ١٤٢٠٧.

٥. مسند أحمد، ج ١، ص ٤٣٩، ح ٢٣٨٩؛ صحيح البخاري، ج ٢، ص ٦٥٢، ح ١٧٤٠؛ صحيح مسلم، ج ٢، ص ١٠٣١ ـ ١٠٣٢، ح ٤٦/١٤١٠ و ٤٧؛ رجال أبي داود، ج ٢، ص ١٦٩، ح ١٨٤٤.

٦. وأمّا ترجيح الشافعي لحديث أبي رافع فراجعه مفصّلاً في الأُمّ، ج ٥، ص ١١٤ ـ ١١٧، نكاح المُحرِم؛ وأيضاً حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٥، ص ٤١٦ ـ ٤١٧.

وأمّا التراجيح الحاصلة بالورع فهي أُمور :

الأوّل : رواية من ظهرت عدالته بالاختبار أرجح من رواية مستور الحال عند من يقبل روايته ، وأرجح من رواية من ثبتت عدالته بالتزكية .

الثاني : من ثبتت عدالته بتزكية جمع كثير أرجح من الثابت بتزكية بعضهم أو عدد أقلّ مع تساوي الأوصاف؛ لأنّ الظنّ الحاصل بعدالة الأوّل أقوى من ظنّ عدالة الثاني .

الثالث : رواية من ثبتت عدالته بتزكية الأعلم الأورع أولى من الثابت بتزكية العالم الورع؛ لقوّة ظنّ عدالته .

الرابع : رواية من ثبتت عدالته بتزكية العدل الذاكر للسبب أرجح من رواية من ثبتت عدالته بتزكية العدل من دون ذكر السبب .

الخامس : رواية من ثبتت عدالته بتزكية الراوي لعمله بخبره أرجح من رواية من ثبتت عدالته بتزكية من زكّاه بأن يروي خبره إن قلنا إنّ كلّ ذلك تعديل .

وكذا رواية من زكّاه وعمل بروايته أرجح من رواية من زكّاه ولم يعمل بروايته .

وأمّا التراجيح الحاصلة بسبب الذكاء ، فهي على وجوه :

الأوّل : رواية الأكثر ضبطاً والأقلّ نسياناً راجحة على رواية من ليس كذلك؛ لقوّة الظنّ الحاصل بخبره . أمّا لو كان أحدهما أكثر ضبطاً وأكثر نسياناً ، والآخر أقلّ ضبطاً ونسياناً ولم يبلغ ذلك إلى حدّ يمنع من قبول الرواية فهنا يحتمل التساوي؛ لاشتمال كلّ واحدٍ على وجه رجحان ومرجوحيّة . ويحتمل ترجيح الأوّل لشدّة ضبطه .

وكذا رواية الأشدّ حفظاً لألفاظ الرسول ﷺ راجحة على رواية غيره .

الثاني : رواية الجازم بالحديث أرجح من الظانّ؛ لرجحان الظنّ الحاصل بالخبر .

الثالث : رواية دائم العقل راجحة على رواية من يعرض له اختلاط العقل في

بعض الأوقات إذا لم يعرف أنّه روى هذا الحديث حال سلامة عقله أو حال اختلاطه.

الرابع: رواية من يحفظ الحديث راجحة على رواية من لم يحفظ ويعتمد على كتاب؛ لأنّه أبعد عن الشبهة. ويحتمل رجحان رواية الثاني على الأوّل؛ لما يعرض من الاشتباه والنسيان على الحافظ، بخلاف من يعتمد على كتاب محفوظ مصحّح.

وأمّا التراجيح الحاصلة بسبب شهرة الراوي فأُمور:

الأوّل: رواية الكبير من الصحابة أو من غيرهم راجحة على رواية غيره؛ لأنّ دينه كما يمنعه من الإقدام على الكذب، فكذا علوّ منزلته وارتفاع منصبه، وإذا تظافرت موانع الكذب كان صدقه أرجح في الظنّ، وقد روي أنّ أمير المؤمنين عليه السلام كان يحلّف الرواة ولا يحلّف أبا بكر[1]، ولأنّ الكبير من الصحابة يكون أقرب إلى الرسول صلى الله عليه وآله من غيره، فيكون أعرف بالحديث من ذلك الغير لبعده.

الثاني: رواية غير المدلّس أرجح من رواية المدلّس.

والتدليس لغةً إخفاء العيب[2].

الثالث: رواية معروف النسب راجحة على رواية مجهوله؛ لأنّ احتراز المعروف عن الكذب أكثر، وللقدرة على معرفة عدالته بالبحث عن أحواله، والفحص عن خِلاله بخلاف الأوّل.

الرابع: رواية غير الملتبس اسمه بأحد الضعفاء راجحة على رواية الملتبس اسمه باسم أحدهم مع صعوبة تمييزه عنهم؛ لحصول الظنّ الغالب بصدق الأوّل دون الثاني.

وأمّا التراجيح العائدة إلى كيفيّة الرواية، فأُمور:

الأوّل: أن يقع الخلاف في أحد الخبرين هل هو موقوف على الراوي أو

---

١. نقله الغزالي في المستصفى، ج ٢، ص ٤٧٤؛ والرازي في المحصول، ج ٥، ص ٤٢٠؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٣٠٧.

٢. الصحاح، ج ٢، ص ٩٣٠؛ لسان العرب، ج ٦، ص ٨٦، «دلس».

مرفوع إلى الرسول ﷺ. والآخر متّفق على رفعه إلى الرسول ﷺ فالثاني أرجح؛ لحصول الشكّ في صدور الأوّل عن الرسول ﷺ، وحصول الظنّ بصدور الثاني عنه.

الثاني: رواية من يذكر سبب حدوث ذلك الحكم أرجح من رواية من تجرّد عن ذلك؛ لشدّة اهتمام الأوّل بمعرفة ذلك الحكم دون الثاني.

الثالث: الخبر المنقول بلفظه أرجح من المنقول بمعناه خاصّةً، وممّا يحتمل أنّه نقل بمعناه؛ للاتّفاق على قبول الأوّل، وحصول الاختلاف في قبول الثاني، ولتطرّق الغلط إلى الثاني دون الأوّل، فيكون الظنّ الحاصل في الثاني أضعف.

الرابع: الخبر المعتضد بحديث سابق أرجح ممّا ليس كذلك.

الخامس: الخبر الذي يوافقه الأصل ـ أعني المرويّ عنه بمعنى أنّه لم يكذّب ـ راجح على الخبر الذي يكذّبه الأصل. وقد تقدّم البحث في ذلك.

السادس: الخبر المسند أرجح من الخبر المرسل إن قلنا بقبوله؛ لحصول الاتّفاق على قبول الأوّل دون الثاني. وخالف ذلك عيسى بن أبان حيث زعم أنّ المرسل أرجح[1]، والقاضي عبد الجبّار حيث حكم بالتساوي[2].

لنا: أنّ الراوي إذا أرسل فعدالة الراوي الواسطة معلومة له دون المرويّ له، ولا يتمكّن أحد ممّن يروى له أن يبحث عنه ويتفحّص عن أمره ليعرف حاله في العدالة وغيرها.

وأمّا الواسطة في المسند فمعلومة للراوي وغيره، وتمكّن معرفته عدالةً وجرحاً لكلّ أحدٍ، فكان الوثوق بخبره أعظم وأرجح؛ ضرورة رجحان خبر من يتمكّن من معرفة عدالته كلّ واحدٍ على خبر من لا يتمكّن من معرفة عدالته إلّا واحد خصوصاً، مع خفاء العدالة، وكونها من الأُمور الباطنة التي لا يطّلع عليها البشر إلّا مع الفحص والاختبار والبحث.

---

١ و ٢. نقله عنه الرازي في المحصول، ج ٥، ص ٤٢٢؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٣٠٨.

احتجّ المخالف بأنّ المخبر الثقة لا يجوز له إسناد الحديث إلى الرسول ﷺ إلّا مع القطع بذلك، أو الاعتقاد المقارب للعلم بأنّ الرسول ﷺ قال ذلك الحديث، بخلاف ما لو أسند وذكر الواسطة؛ فإنّه حينئذٍ لا يحكم على ذلك الخبر بالصحّة، ولم يزد على الحكاية: أنّ فلاناً قال: إنّ الرسول ﷺ قال ذلك، وكان الأوّل أولى[١].

واحتجّ عبد الجبّار بأنّ كلاهما خبر واحد مفيد للظنّ.

والجواب: أنّ قول الراوي: قال رسول الله ﷺ كذا، يقتضي ظاهره الجزم بصحّة خبر الواحد، وهو جهل غير جائز، وحينئذٍ يمنع إجراؤه على ظاهره، بل يجب حمله على إرادة الظنّ أنّ رسول الله ﷺ قال كذا، أو سمعت، أو رويت، وعلى هذا يكون الحديث الذي ذكر فيه الراوي ـ وهو المسند ـ أولى؛ للتمكّن من معرفة عدالته كلّ أحد، بخلاف ما أُهمل فيه ذكر الواسطة؛ لعدم التمكّن من معرفة حاله، والمرجّح قد بيّنّاه.

واعلم أنّ القائل برجحان المرسل على المسند إنّما يريد به إذا قال الراوي: قال رسول الله ﷺ، فأمّا لو قال عن الرسول ﷺ كذا، فإنّه لا يترجّح على المسند؛ لأنّه في معنى قوله: روي عن رسول الله.

ولو كان أحد الراويين لا يرسل إلّا عن عدل ـ كمحمّد بن أبي عمير من الإماميّة ـ يرجّح على خبر من يرسل عن العدل وغيره، ورجّح بعضهم بالذكوريّة والحرّيّة قياساً على الشهادة[٢].

قال شيخنا في النهاية: لا بأس به[٣].

الثاني: في التراجيح المتعلّقة بحال ورود الخبر، وهي من وجوه:

---

١. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٥، ص ٤٢٣؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٣٠٩.

٢. نقله عن قوم الرازي في المحصول، ج ٥، ص ٤٢٤؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٣١٠.

٣. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٣١٠.

الأوّل : إذا كان أحد الحديثين متقدّماً على الآخر قدّم المتأخّر؛ لكونه ناسخاً لحكم المتقدّم مع مراعاة شرائط النسخ المتقدّمة.

وكذا الحكم في الآيات المترتّبة.

ويتفرّع على ذلك أُمور :

الأوّل : ترجيح المدنيّات من الآيات والأحاديث على المكّيّات؛ لأنّ غالب حال المكّيّات أنّها وردت قبل هجرة الرسول ﷺ، والمدنيّات بعدها، فغلب على الظنّ تأخّر المدنيّات وتأخّر المكّي على المدني نادر قليل، فيلحق بالغالب الكثير.

الثاني : ترجيح ما ورد بعد قوّة شوكة النبيّ ﷺ وعلوّ شأنه على غيره؛ لأنّ قوّة شوكته ﷺ وعلوّ شأنه كان في آخر زمانه، فيغلب على الظنّ تأخّره.

وقال آخرون :

إن دلّ الأوّل على القوّة وعلوّ الشأن، والثاني على الضعف كان الأوّل متقدّماً، وأمّا إذا لم يدلّ الثاني على قوّة ولا على ضعف، فلا يجب تقديم الأوّل عليه؛ لاحتمال تأخّره عنه[1].

وهو ضعيف؛ للعلم بكون الأوّل صدر عنه في آخر زمانه ﷺ، وفقد ذلك في الثاني، واحتمال صدوره في أوّل زمانه، وفقد ذلك في الأوّل، واحتمال كون الثاني متقدّماً على الأوّل إنّما يتحقّق على تقدير صدوره في آخر زمانه ﷺ، وهو حينئذٍ يحتمل التقدّم، فيتساقطان، ويبقى الرجحان السابق بغير معارض.

الثالث : أن يكون راوي أحد الخبرين متأخّر الإسلام، ويعلم أنّ سماعه الخبر بعد إسلامه، وراوي الأوّل متقدّم الإسلام فيقدّم الأوّل؛ لحصول الظنّ بتأخّر الثاني.

وقال بعضهم :

إن كان متقدّم الإسلام باقياً في كلّ زمان المتأخّر مع الرسول ﷺ لم يمنع من تأخّر روايته عن رواية المتأخّر. أمّا إذا علم موت المتقدّم قبل إسلام المتأخّر، أو

---

١. منهم الرازي في المحصول، ج ٥، ص ٤٢٥؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٤٨٦.

علمنا أنّ أكثر روايات المتقدّم متقدّمة على روايات المتأخّر حكم بالرجحان؛ لأنّ النادر يلحق بالغالب[١].

ويشكل بأنّ احتمال تأخّر رواية المتقدّم على رواية المتأخّر لا يمنع من رجحان رواية المتأخّر؛ باعتبار أنّ روايته قد علم تحقّقها في زمانه المتأخّر، فلا يحتمل تقدّمها على زمان إسلامه، ورواية المتقدّم يحتمل صدورها قبل إسلامه المتأخّر، فيكون رواية المتأخّر متأخّرة عنها. وإن يكون بعد إسلامه، فيحتمل حينئذٍ تأخّرها عن رواية المتأخّر وتقدّمها عليه، فإذن احتمال تأخّر رواية المتأخّر في حالين من ثلاثة، واحتمال تأخّر رواية المتقدّم في حال واحدٍ منها، فيكون الأوّل أغلب على الظنّ من تأخّر الثاني.

الثاني: إذا كان أحد الخبرين عامّاً مبتدأً ـ أي لم يرد على سبب ـ والآخر عامّاً ورد على سبب، كان الأوّل أرجح من الثاني؛ لأنّ جماعة من الأُصوليّين زعموا أنّ العامّ الوارد على سبب يجب كونه مقصوراً عليه[٢]. وهذا وإن كان ضعيفاً ولم نقل به إلّا أنّه يفيد رجحاناً.

واعلم أنّ رجحان العامّ المبتدإ على العامّ الوارد على سبب إنّما يتحقّق في غير محلّ السبب، فأمّا في محلّه فينبغي أن يرجّح ذو السبب عليه؛ لأنّه إذا كان مقصوراً عليه كان خاصّاً والخاصّ يقدّم على العامّ.

الثالث: التراجيح العائدة إلى المتن أعني لفظ «الخبر» وهي تسعة:

الأوّل: ترجيح الفصيح على الركيك؛ لأنّ الفصيح أشبه بكلام الرسول ﷺ إذ كان عليه السلام أفصح العرب، وقد قال عليه السلام: «أنا أفصح من نطق بالضاد»[٣]. والركيك بعيد عن كلامه عليه السلام، حتّى أنّ بعضهم ردّه؛ محتجّاً بأنّه لا يتكلّم به، والذي قبله

---

١. القائل هو الرازي في المحصول، ج ٥، ص ٤٢٥، بقوله: «والأولى أن يفصّل فيقال: ...».

٢. راجع الفصول في أحكام الأُصول، ج ٢، ص ٧٥٧؛ واللمع، ص ١٧٧؛ والمحصول، ج ٥، ص ٤٢٧، وكلّهم حكوا عن جماعة.

٣. مفاتيح الغيب، ج ١، ص ٧٠.

حمله على أنّ راويه نقل الحديث بكلام نفسه[1]، وعلى كلّ تقدير فالفصيح أرجح منه إجماعاً.

الثاني: ترجيح الأفصح ـ أي الأشدّ فصاحةً ـ على الفصيح؛ لأنّه ﷺ كان مختصّاً من الفصاحة برتبة لا يشاركه فيها غيره، فيغلب على الظنّ اختصاصه بالأفصح، وذلك غير متحقّق في الفصيح؛ لمشاركة غيره له فيه.

وقال آخرون: لا يرجح بذلك؛ لأنّه ﷺ كان يتكلّم بالفصيح والأفصح[2]، وكذا وجد في الكتاب العزيز.

وهذا ضعيف؛ لأنّ ذلك لا يمنع من رجحان الأفصح على الفصيح؛ لما قلناه من مشاركة غيره له ﷺ في الفصيح، واختصاصه بالأفصح البالغ إلى الغاية القصوى.

الثالث: الخاصّ راجح على العامّ، وقد تقدّم.

الرابع: الدالّ على المعنى بطريق الحقيقة راجح على الدالّ عليه بطريق المجاز؛ لأنّ الحقيقة أظهر دلالةً من المجاز، ولافتقار المجاز في دلالته على المعنى إلى قرينة، واستغناء الحقيقة عنها.

ومنعه آخرون؛ لأنّ المجاز الراجح أظهر في الدلالة من الحقيقة المرجوحة، ولأنّ المجاز الذي هو المستعار أظهر دلالةً من الحقيقة؛ فإنّ قولنا: فلان بحرٌ، أظهر دلالةً من قولنا: فلان سخيٌّ[3].

ويشكل بأنّ رجحان المجاز على الحقيقة باعتبار أمر خارج، كالاستعمال، والهجر لا يوجب عدم رجحان الحقيقة عليه، مع قطع النظر عن ذلك الاعتبار أو مع اعتبار عدمه.

الخامس: الدالّ على المقصود بالوضع الشرعي أو العرفي أولى من الدالّ عليه بالوضع اللغوي.

---

١. نقله عنهم الرازي في المحصول، ج ٥، ص ٤٢٨؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٣١٢.

٢. منهم الرازي في المحصول، ج ٥، ص ٤٢٨؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٣١٢.

٣. منهم الرازي في المحصول، ج ٥، ص ٤٢٩؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٣١٣.

قال الرازي :

وفيه تفصيل، وهو أنّ اللفظ الذي صار شرعيّاً فحمله على المعنى الشرعي أولى من حمله على المعنى اللغوي. وأمّا الذي لم يثبت ذلك فيه ـ مثل : أن يدلّ أحد اللفظين بوضعه الشرعي على حكم، واللفظ الثاني بوضعه اللغوي على حكم، وليس للشرع في هذا اللفظ اللغوي عرف ـ فلا نسلّم ترجيح الشرعي على هذا اللغوي؛ لأنّ هذا اللغوي إذا لم ينقله الشرع فهو لغوي عرفي وشرعي معاً.

وأمّا الثاني : فهو شرعي وليس بلغوي ولا عرفي، والنقل على خلاف الأصل، فكان هذا اللغوي أولى[1].

واختار هذا التفصيل المصنّف في النهاية[2].

ويشكل بأنّ القسم الأوّل ليس الكلام فيه؛ إذ الكلام في ترجيح أحد الخبرين على الآخر، لا في ترجيح إحدى دلالتي الخبر الواحد على الأُخرى.

وأمّا القسم الثاني فلا نسلّم عدم رجحان الدالّ بالوضع الشرعي على الدالّ بالوضع اللغوي، بل الحقّ ذلك؛ لأنّ تكلّم الشارع بوضعه أغلب من تكلّمه بوضع أهل اللغة، فكان أرجح وقوله : «بكون اللغوي إذا لم ينقله الشارع عرفيّاً وشرعيّاً» ممنوع؛ إذ لا يلزم من عدم نقل الشارع إيّاه عن موضوعه وضعه لذلك المعنى.

والمراد بـ«الشرعي» ما وضعه الشارع لا ما أبقاه لمعنىً ما على موضوعه أو استعمله فيه، وكذا الكلام في العرفي.

السادس : العامّ الذي لم يدخله تخصيص أولى ممّا دخله التخصيص؛ لأنّ الثاني يصير مجازاً بخلاف الأوّل؛ لبقائه في تمام مسمّاه.

السابع : المعلّل أولى من غيره، فعلى هذا المعلّق على مجرّد الاسم مرجوح بالنسبة إلى المعلّق على الوصف المناسب.

---

١. المحصول، ج ٥، ص ٤٢٩ـ ٤٣٠.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٣١٣.

الثامن : المؤكّد أرجح ؛ لقوله ﷺ : «والله لأغزونّ قريشاً»[1] ثلاثاً.

التاسع : الدالّ على المعنى بمنطوقه أولى من الدالّ بمفهومه إن قلنا : إنّ المفهوم حجّة ؛ لأنّ دلالة المنطوق أقوى من المفهوم. هذا في مفهوم المخالفة. أمّا مفهوم الموافقة فالحقّ أنّه ليس كذلك.

الرابع :التراجيح العائدة إلى الحكم المدلول، وهي ستّة :

الأوّل : إذا كان أحد الخبرين مقرّراً لحكم الأصل، وكان الآخر ناقلاً له كان الثاني أرجح من الأوّل عند الأكثر.

وقال بعضهم : المقرّر أولى[2].

حجّة الأوّلين : أنّ الناقل يستفاد منه ما لا يعلم إلّا منه، والمقرّر حكمه معلوم بالعقل، فكان الأوّل أولى ؛ ولأنّ العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ ؛ لأنّه يقتضي إزالة حكم العقل فقط. أمّا لو جعلنا المقرّر متأخّراً يكثر النسخ لإزالة الناقل حكم العقل ثمّ إزالة المقرّر حكم الناقل.

واحتجّ الآخرون بأنّ حمل الحديث على ما لا يستفاد إلّا من الشرع أولى من حمله على ما يستقلّ العقل بمعرفته ؛ إذ فائدة التأسيس أولى من فائدة التأكيد، وحمل كلام الشارع على ما هو أكثر فائدة أولى. فلو جعلنا المقرّر متقدّماً على الناقل لكنّا قد جعلناه وارداً حيث لا حاجة إليه ؛ لأنّا نعرف ذلك الحكم بالعقل ولو جعلنا المقرّر متقدّماً وارداً بعد الناقل لكان وارداً حيث يحتاج إليه فكان الحكم بتأخّره أولى.

ويشكل بأنّ فيه اعترافاً برجحان الناقل على المقرّر وهو مدّعى الأوّلين ورجحان المقرّر على الناقل من الوجه الذي ذكره، إنّما يتحقّق إذا جمعنا بين الحديثين ولم نردّ أحدهما، وليس ذلك من لوازم التعارض ؛ إذ لا يتأتّى فيما لو علم اتّحاد تاريخ الحديثين.

---

١. سنن أبي داود، ج ٣، ص ٢٣١، ح ٣٢٨٥ و ٣٢٨٦؛ المعجم الكبير، ج ١١، ص ٢٢٥، ح ١١٧٤٢؛ السنن الكبرى، البيهقي، ج ١٠، ص ٨٢، ح ١٩٩٢٧ ـ ١٩٩٣٠.

٢. منهم الرازي في المحصول، ج ٥، ص ٤٣٣.

الثاني: إذا دلّ أحد الخبرين على تحريم فعل ودلّ الآخر على إباحته قدّم الأوّل على الثاني، وهو اختيار الكرخي[1]، وجماعة من الفقهاء[2]؛ لقوله ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»[3]، وإذا دار الفعل بين الحرمة والإباحة كان فعله مريباً دون تركه، ولأنّه أحوط، ولتحريم الأمة بين شريكين؛ لاجتماع الإباحة والتحريم، لقوله ﷺ: «ما اجتمع الحلال والحرام إلّا غلب الحرام الحلال»[4]، ولأنّ العمل بالتحريم لا يتوقّع معه ضرر؛ لأنّ الفعل إن كان محظوراً فقد تخلّص بتركه من اللوم والعقاب، وإن كان مباحاً لم يكن عليه في تركه حرج، ولا كذلك العمل بالإباحة؛ لأنّه قد يُقدِم على فعله ويكون حراماً، فيقع في اللوم والعقاب.

وقال أبو هاشم[5] وعيسى بن أبان باستوائهما، فيطرحان ويطلب غيرهما من الأدلّة[6].

الثالث: إذا كان أحد الخبرين يتضمّن ثبوت الحدّ، والآخر يتضمّن نفيه، قدّم الثاني على الأوّل، وهو مذهب بعض الفقهاء[7] خلافاً لبعض المتكلّمين؛ لأنّ الحدّ ضرر، فيكون مشروعيّته على خلاف الأصل النافي للضرر، والنافي أرجح، ولأنّ الخبر المتضمّن لنفي الحدّ إن لم يوجب الجزم بذلك النفي فلا أقلّ من أن يفيد شبهة،

---

١ و ٢. نقله عنهم الرازي في المحصول، ج ٥، ص ٤٣٩؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٣٢٤.

٣. مسند أحمد، ج ٣، ص ٥٥٤، ح ١١٦٨٩، و ص ٦٢٣، ح ١٢١٤٠؛ المستدرك على الصحيحين، ج ٢، ص ٣٠٥، ح ٢٢١٥ و ٢٢١٦؛ وج ٥، ص ١٣٤، ح ٧١٢٨؛ المعجم الكبير، ج ٣، ص ٧٥، ح ٢٧٠٨، و ص ٧٦، ح ٢٧١١؛ وج ٢٢، ص ٨١، ح ١٩٧.

٤. السنن الكبرى، البيهقي، ج ٧، ص ٢٧٥، ح ١٣٩٦٩. وفيه الرواية عن ابن مسعود؛ وذكره أيضاً العلّامة في مختلف الشيعة، ج ٧، ص ٣٢، المسألة ١؛ ونهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٣٢٤؛ وفخر المحقّقين في إيضاح الفوائد، ج ٣، ص ٣٥٥.

٥ و ٦. حكاه عنهما الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٤٧٨؛ والرازي في المحصول، ج ٥، ص ٤٣٩؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٣٢٤.

٧. نقله عنهم الرازي في المحصول، ج ٥، ص ٤٤١؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٣٢٧.

وحصول الشبهة يوجب سقوط الحدّ[١]؛ لقوله ﷺ: «ادرؤوا الحدود بالشبهات»[٢].

ويشكل بما تقدّم من ترجيح الناقل على المقرّر.

الرابع: إذا كان أحد الخبرين مثبتاً للطلاق والعتاق، والآخر نافياً لهما قدّم المثبت على النافي. وهو قول الكرخي؛ لأنّ مشروعيّة تلك النكاح واليمين على خلاف الأصل، فيكون زوالهما على وفق الأصل، والخبر المتأيّد بموافقة الأصل راجح على الواقع بخلافه[٣].

وقيل: النافي لهما أرجح؛ لأنّه على وفق الدليل المقتضي لصحّة النكاح، وإثبات تلك اليمين الراجح على النافي له[٤]، وقيل بالتساوي[٥].

الخامس: إذا كان أحد الخبرين دالاً على الحكم وعلّته، والآخر دالاً على الحكم دون علّته كان الأوّل أرجح؛ لأنّه أقرب إلى الإيضاح والبيان، ولإفضائه إلى المقصود بسبب سرعة الانقياد، وسهولة القبول.

السادس: إذا كان أحد الخبرين دالاً على الحكم مقروناً بتأكيده، والآخر خالياً من التأكيد كان الأوّل أرجح، مثل قوله ﷺ: «أيّما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليّها فنكاحها باطل باطل باطل»[٦].

الخامس: التراجيح بالأُمور الخارجيّة، وهي أن يوافق أحد الخبرين عمل علماء

---

١. نقله عنهم الرازي في المحصول، ج ٥، ص ٤٤١؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٣٢٧.

٢. الفقيه، ج ٤، ص ٧٤، ح ٥١٤٩؛ وذكره أيضاً العلّامة في مختلف الشيعة، ج ٩، ص ١٣٨، المسألة ١، و ص ١٦٢، المسألة ١٧، و ص ٢٦٨، المسألة ١٢٠.

٣. نقله عنه الرازي في المحصول، ج ٥، ص ٤٤٠؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٣٢٧.

٤. حكاه العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٣٢٧ بقوله: «وقيل: النافي لهما أولى»؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٤٨٢ بقوله: «ويمكن أن يقال: بل النافي لهما أولى».

٥. حكاه عن قوم الرازي في المحصول، ج ٥، ص ٤٤٠؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٣٢٧.

٦. مسند أحمد، ج ٧، ص ٩٨، ح ٢٣٨٥١، و ص ٢٣٧، ح ٢٤٧٩٨؛ سنن أبي داود، ج ٢، ص ٢٢٩، ح ٢٠٨٣؛ سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٦٠٥، ح ١٨٧٩؛ المستدرك على الصحيحين، ج ٢، ص ٥١٨، ح ٢٧٥٤ مع تفاوت في المصادر.

المدينة أو الأكثر من العلماء أو الأعلم، والآخر ليس كذلك. والأوّل أرجح؛ لأنّ عملهم بذلك الخبر، وإعراضهم عن الآخر لا بدّ وأن يكون لأمر يوجب رجحان الأوّل على الثاني؛ لأنّ أهل المدينة أعرف بالتنزيل، وأخبر بمواقع الوحي والتأويل.

وكذا الأكثر؛ لقوله ﷺ: «عليكم بالسواد الأعظم»[1]، وكذا الأعلم والأفضل.

تتمّة في تعارض الأقيسة:

قد عرفت أنّ القياس ليس حجّةً إلّا في المنصوص العلّة، والتعارض فيها قريب من التعارض في الأخبار؛ لأنّ القياس لا بدّ له من أصل منصوص على حكمه، ولا بدّ فيه من علّة لذلك الحكم منصوص عليها، فإذا تعارض قياسان وأصل أحدهما قطعي وأصل الآخر ظنّي كان الأوّل أرجح، كما يرجّح الخبر القطعي على الظنّي، ولو كانا معاً ظنّيين، وأحدهما أغلب على الظنّ من الآخر ـ بما تقدّم في الأخبار من وجوه الترجيحات ـ كان الأوّل أرجح. وكذا لو كان دليل علّة حكم أحدهما نصّاً قاطعاً والآخر غير قاطع كان الأوّل أرجح، وكذا لو كانا نصّين قاطعين لكنّ أحدهما أرجح من الآخر ـ بما تقدّم من تراجيح الأخبار ـ كان الراجح أولى. وكذا يطّرد في التراجيح التي بحسب الحكم وبالأُمور الخارجة كلّها.

---

١. مسند أحمد، ج ٤، ص ٣٥٠، ح ١٧٩٨٢، وص ٥٠٦، ح ١٨٨٦٣؛ سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ١٣٠٣، ح ٣٩٥٠.

[المقصد الثاني عشر في الاجتهاد

الفصل الأوّل في المجتهد]

قال :

المقصد الثاني عشر في الاجتهاد. وفيه فصول :

الأوّل : المجتهد. وفيه مباحث :

الأوّل : الاجتهاد لغةً : استفراغ الوسع في فعل شاقّ. واصطلاحاً استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظنّ بحكم شرعي، والأقرب قبوله التجزئة، لأنّ المقتضي لوجوب العمل مع الاجتهاد في الأحكام موجود مع الاجتهاد في بعضها، وتجويز تعلّق المعلوم بالمجهول يدفعه الفرض. [تهذيب الوصول، ص ٢٨٣]

أقول : لمّا فرغ من مباحث القياس وتعادل الأدلّة وتراجيحها، شرع في الاجتهاد والكلام فيه : إمّا في ماهيّته وأركانه أو أقسامه أو أحكامه.

أمّا الأوّل : فاعلم أنّ الاجتهاد لغةً : عبارة عن استفراغ الوسع ـ أي الطاقة ـ في تحقّق أمر من الأُمور مستلزم للكلفة والمشقّة[1]. يقال : اجتهد في حمل الثقيل، أي استفرغ وسعه فيه، ولا يقال : اجتهد في حمل النواة.

وأمّا في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظنّ بحكم شرعي،

---

١. الصحاح، ج ١، ص ٤٦١؛ لسان العرب، ج ٣، ص ١٣٣ و ١٣٥، «جهد».

فاستفراغ الوسع جنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي.

وقولنا: «من الفقيه»؛ ليخرج استفراغ وسع غيره، والفقيه مَن له الفقه، وقد سبق تعريفه في صدر الكتاب وقولنا «لتحصيل ظنّ» احتراز من استفراغ الوسع لتحصيل العلم، كما في الأحكام العقليّة.

وقولنا: «بحكم شرعي»؛ احتراز عن تحصيل الظنّ بحكم عقلي أو اصطلاحي، وهذا التعريف ذكره ابن الحاجب[1].

ويشكل بأنّه كان يجب تقييد الحكم الشرعي بالفرعي، وإلّا لكان استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل ظنّ بحكم شرعي أصلي ـ ككون خبر الواحد والقياس حجّة ـ اجتهاداً، واستفراغ غير الفقيه وسعه في ذلك ـ كالأُصولي ـ لا يكون اجتهاداً.

وقال آخرون:

الاجتهاد استفراغ الوسع في طلب الظنّ بشيء من الأحكام الشرعيّة، بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير، فاستفراغ الوسع كالجنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي، وتقييده بما بعده مميّز للاصطلاحي عن اللغوي.

قولنا: «في طلب الظنّ» يخرج استفراغ الوسع في طلب القطع بشيء من الأحكام، وتقييده بـ«الأحكام الشرعيّة» ليخرج الاجتهاد في الأُمور العقليّة.

وقولنا: «بحيث ينتفي اللوم بسبب التقصير» ليخرج اجتهاد المقصّر مع إمكان المزيد عليه، فإنّه لا يعدّ في الاصطلاح اجتهاداً معتبراً. وهذه سبيل مسائل الفروع، ولذلك تسمّى هذه المسائل اجتهاديّة والناظر فيها مجتهداً.

ويشكل بما تقدّم من وجوب تقييد الحكم الشرعي بالفرعي، ولانتقاضه طرداً باستفراغ المقلّد وسعه في تحصيل الظنّ بحكم شرعي بطريق التقليد.

واعلم أنّ الاجتهاد يتعلّق بالمجتهد، وهو الناظر المتّصف به. وبالمجتهد فيه، وهو المسائل الفرعيّة.

وهل يقبل الاجتهاد التجزئة؟ بمعنى أن يكون المكلّف مجتهداً في بعض

---

١. شرح مختصر المنتهى، ج ٢، ص ٢٨٩.

المسائل دون بعض.

قال قوم: نعم[1]؛ لأنّ الأغلب في الحادثة من الفرائض ـ مثلاً ـ أن يكون أصلها في الفرائض دون غيرها من المناسك والرهن والإجارة، فمن أحاط بما ورد في الآيات والأحاديث، وما وقع عليه الإجماع من الفرائض أمكنه الاجتهاد في تلك الحادثة وإن عجز عن الاجتهاد في غيرها، غاية ما في الباب أن يقال: لعلّه شذّ منه شيء؛ لكنّ ذلك خلاف الفرض، أو أنّه نادر والنادر لا يعتدّ به، ولأنّه لمّا أحاط بدلائل تلك المسألة على وجه الاستقصاء صار مساوياً للعالم بها وبغيرها من المسائل في العلم بتلك المسألة، فكما جاز للثاني الإفتاء بها فكذا جاز للأوّل.

وربما احتجّوا على ذلك بأنّ مالكاً كان فقيهاً مجتهداً إجماعاً مع أنّه سئل عن أربعين مسألة فقال في ستّ وثلاثين منها: لا أدري[2]، فلو شرط في الاجتهاد والإفتاء الإحاطة بجميع المسائل لما كان مالك مجتهداً، ولما جاز له أن يفتي.

وأُجيب عنه بجواز تعارض الأدلّة عنده في تلك المسائل، أو أنّه عجز في تلك الحال عن المبالغة في النظر[3].

واحتجّ الآخرون بأنّه يجوز تعلّق الحكم المفروض اجتهاده فيه بما لم يعلمه من المسائل فلا يتحقّق اجتهاده فيه[4].

وأُجيب بأنّه خلاف الفرض؛ إذ المفروض حصول الأمارات المتعلّقة بتلك المسألة عنده[5].

[البحث الثاني: الحقّ أنّ النبيّ ﷺ لم يكن متعبّداً بالاجتهاد]

قال:

الثاني: الحقّ أنّه ﷺ لم يكن متعبّداً بالاجتهاد؛ لقوله تعالى: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴾، ولأنّه ﷺ قادر على العلم، فلا يجوز له العمل بالظنّ، ولأنّ مخالفه كافر،

---

١ و ٢. منهم الغزالي في المستصفى، ج ٢، ص ٣٨٩؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٣٩٨.

٣. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ١٩١.

٤ و ٥. راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ١٩٢.

ومخالف المجتهد ليس بكافر، ولأنّه كان يتوقّف في الأحكام على الوحي، ولأنّ تجويز اجتهاده يفضي إلى اجتهاد جبريل عليه السلام فيندفع القطع بالوحي.

احتجّ الشافعي بأنّ العمل بالاجتهاد أشقّ، ولقوله تعالى: ﴿ عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ ﴾، ولقوله عليه السلام: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سُقْتُ الهدي».

والجواب: أنّ المشقّة إنّما يثبت اعتبارها مع التسويغ شرعاً، والعفو عن أصحابه، أو أنّ الإذن شرط في الإباحة فصحّ استناد العفو معه. وعدم سياق الهدي لا يدلّ على أنّ سياقه بالاجتهاد. [تهذيب الوصول، ص ٢٨٣ ـ ٢٨٤]

أقول: قال أحمد[١] وأبو يوسف القاضي: اجتهد النبيّ[٢] عليه السلام، وأنكره الإماميّة والجبّائيّان[٣]، وجوّزه الشافعي في رسالته من غير قطعٍ[٤]، وبه قال أصحابه[٥] وأصحاب القاضي عبد الجبّار[٦] وأبو الحسين البصري[٧].

ومنهم من جوّز ذلك في أُمور الحروب دون الأحكام الشرعيّة[٨].

وقال الماوردي بجوازه فيما لا يشاركنا فيه، كالحدّ ونفي إرث القاتل، لا فيما يشاركنا فيه، كالنهي عن الكلام في الصلاة، والجمع بين العمّة وبنت الأخ[٩]؛ لأنّ الحكم إلزام من آمر لمأمور، فجاز كونه آمراً بما لا يدخل فيه لمغايرة الآمر والمأمور، ويجب كونه مأموراً بما دخل فيه، وتوقّف الباقون.

لنا وجوه:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴾[١٠]، وقوله

١ـ٦. نقله عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٣٩٨؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٣، ص ٢٦٣.

٧. المعتمد، ج ٢، ص ٢٤٣.

٨. حكاه عنهم العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ١٧٢؛ والسبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٣، ص ٢٦٣.

٩. لم نعثر على كلامه. نعم، نقله الزركشي في البحر المحيط، ج ٤، ص ٥٠٣.

١٠. النجم (٥٣): ٣ـ٤.

تعالى: ﴿ قُلْ مَا يَكُونُ لِيَ أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِيَ ﴾[١]، ﴿ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ ﴾[٢]، فلا يكون الحكم الصادر عنه بالاجتهاد؛ لأنّه ليس بوحي.

الثاني: أنّه عليه السلام كان قادراً على تحصيل العلم القطعي بالحكم بالوحي من الله تعالى، فلا يجوز له التعويل على الاجتهاد المفيد للظنّ، كمن يقدر على مشاهدة القبلة لا يجوز له تغميض عينيه، والتعويل على اجتهاده فيها.

الثالث: مخالف النبيّ ﷺ في الحكم كافر، ومخالف الحكم الصادر عن الاجتهاد ليس بكافر.

أمّا الأوّل؛ فلقوله تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ﴾[٣].

وأمّا الثاني؛ فلأنّ المخطئ في الاجتهاد له أجر واحد، والمستوجب للأجر في شيء لا يكون كافراً به.

الرابع: لو كان عليه السلام متعبّداً بالاجتهاد لم يكن متوقّفاً في شيء من الأحكام على الوحي؛ لأنّ حكمه من العقل كان معلوماً له، وطرق الاجتهاد كذلك، فعند وقوع الواقعة التي لم ينزل عليه فيها وحي لو كان مأموراً بالاجتهاد فيها لما جاز التوقّف، لكنّه توقّف فيها، كما في مسألة الظهار[٤]، واللعان[٥].

الخامس: لو جاز للنبيّ عليه السلام الاجتهاد لجاز لجبرئيل، فيلزم الشكّ في الشرع الذي جاء به محمّد عليه السلام هل هو من عند الله تعالى أو من جبرائيل؟

احتجّوا [المثبتون بوجوه:

الأوّل:] بأنّ الاجتهاد أشقّ من العمل بالنصّ فيكون أكثر ثواباً؛ لقوله عليه السلام

١. يونس (١٠): ١٥.
٢. الأحقاف (٤٦): ٩.
٣. النساء (٤): ٦٥.
٤. راجع مجمع البيان، ج ١٠، ص ٢٤٦، ذيل الآية ٢ من المجادلة (٥٨).
٥. راجع مجمع البيان، ج ٧، ص ١٢٧ ـ ١٢٨، ذيل الآية ٧ ـ ٨ من النور (٢٤).

«أفضل الأعمال أحمزها»[١] أي أشقّها، فلو لم يعمل الرسول ﷺ بالاجتهاد مع عمل الأُمّة به كانت الأُمّة أفضل منه، وهو باطل قطعاً.

الثاني: قوله تعالى مخاطباً للنبيّ ﷺ لمّا استأذنه قوم في التخلّف عن الخروج إلى الجهاد فأذن لهم: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾[٢] الآية، عاتبه على ذلك، فلا يكون بوحي من الله تعالى، فتعيّن الاجتهاد.

الثالث: قوله ﷺ حين أمر الصحابة بالتمتّع لتخلّفه عنهم: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت؛ لما سُقْتُ الهدي»[٣]، ولا يتحقّق ذلك فيما كان بالوحي، فتعيّن كونه عن الاجتهاد.

والجواب: أنّ المشقّة الموجبة لزيادة الثواب إنّما تكون مع الأفعال المطلوبة للشارع أمّا غيرها فلا. ونحن نمنع أنّ اجتهاد الرسول مطلوب لله تعالى، بل نمنع من تسويغه له، وقد سلف.

والعفو عن أصحابه. سلّمنا، لكنّه لا يدلّ على العتاب، بل الظاهر أنّه يقصد به التعظيم والملاطفة في المخاطبة، فإنّ الواحد منّا كثيراً ما يقول لغيره: أرأيت «رحمك الله» أو «غفر الله لك» أو «عفا الله عنك» لو كان كذا من غير أن يخطر بباله أنّ له ذنباً أو جرماً يسأل الله تعالى غفرانه له أو عفوه عنه. ويجوز أن يكون إباحة تأخّر المذكورين عن الخروج إلى الجهاد مشروطاً بإذنه ﷺ لهم فيه فيكون مخيّراً في ذلك. غير أنّ الأولى ترك الإذن، فصحّ استناد العفو معه إليه.

والحقّ أنّه لا يتوجّه العتاب إليه ﷺ من الله تعالى على شيء أصلاً مع كونه ﷺ

---

١. لم نعثر عليه في المصادر الحديثيّة. نعم، ورد في غريب الحديث للهروي، ج ٢، ص ٣٠١؛ والنهاية في غريب الحديث والأثر، ج ١، ص ٤٤٠؛ ومختلف الشيعة، ج ٤، ص ٢٦٠، المسألة ٢١٤؛ وتذكرة الفقهاء، ج ٨، ص ١٧١، الرقم ٥٢٤؛ ومنتهى المطلب، ج ٧، ص ٢٧١.

٢. التوبة (٩): ٤٣.

٣. سنن أبي داود، ج ٢، ص ١٥٤، ح ١٧٨٤؛ والكافي، ج ٤، ص ٢٤٦، باب حجّ النبيّ ﷺ، ح ٤، و ص ٢٩١، باب أصناف الحجّ، ح ٣؛ الفقيه، ج ٢، ص ٣٦٥، ح ٢٥٥٦؛ صحيح البخاري، ج ٢، ص ٥٩٥، ح ١٥٦٨؛ سنن الدارمي، ج ٢، ص ٤٦، باب في سنّة الحاجّ؛ السنن الكبرى، البيهقي، ج ٥، ص ٥ ـ ٦، ح ٨٨٠٨.

لا يقول ولا يفعل إلّا بوحي من الله تعالى وإن لم يكن ما وقعت المعاتبة عليه محظوراً.

والخبر لا يدلّ على أنّ سياق الهدي بالاجتهاد؛ لأنّ أفعال الحجّ لا يتحقّق الاجتهاد فيها؛ لعدم تعقّل معانيها، بل هي مستفادة من الوحي.

نعم، لمّا تلبّس ﷺ بالحجّ قارناً حيث أعلم نفسه أوّلاً، ثمّ أوحى الله تعالى إليه بعد ذلك فضيلة التمتّع، وأنّه لا يجوز العدول من القران إليه تأسّف على فوات تلك الفضيلة، ولقائلٍ أن يقول تلبّسه بالقران إن كان بوحي من الله تعالى استحال تأسّفه على فعله، وإلّا كان قولاً بأنّ في أفعاله ﷺ ما لا يكون بوحي.

فإن قلت: يجوز أن يكون الله تعالى خيّره فيه وفي غيره، فاختاره هو وعَدَلَ عن الآخر الذي هو أفضل.

قلت: اختياره ذلك إن كان بوحي من الله تعالى عاد الكلام، وإلّا كان في أفعاله ما ليس بوحي.



[البحث الثالث في شرائط المجتهد]

قال:

البحث الثالث في شرائط المجتهد. والضابط فيه تمكّن المكلّف من إقامة الأدلّة على المسائل الشرعيّة الفرعيّة، وإنّما يتمّ ذلك بأُمور:

أحدها: معرفة اللغة، ومعاني الألفاظ الشرعيّة لا الجميع، بل ما يحتاج إليه في الاستدلال، ولو راجع أصلاً صحيحاً عنده في معاني الألفاظ جاز، ويدخل فيه معرفة النحو والتصريف؛ لأنّ الشرع عربي لا يتمّ إلّا بمعرفتهما. وما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب.

وثانيها: أن يكون عارفاً بمراد الله تعالى من اللفظ، وإنّما يتمّ ذلك لو عرف أنّه لا يخاطب بما لا يفهم معناه ولا بما يريد به خلاف ظاهره من غير بيان، وإنّما يتمّ ذلك لو عرف أنّه تعالى حكيم، وهو يتوقّف على علمه تعالى بالقبيح واستغنائه عنه، والعلم بصدق الرسول ﷺ وأصول قواعد الكلام، وهذا لا يتأتّى على قواعد

الأشاعرة.

وثالثها : أن يكون عارفاً بالأحاديث الدالّة على الأحكام، إمّا بالحفظ، أو بالرجوع إلى أصل صحيح، وأحوال الرجال؛ ليعرف صحيح الأخبار من معتلّها، ويعرف أيضاً من الكتاب ما يستفاد به الأحكام، وهو خمسمائة آية، ولا يشترط حفظها بل معرفة دلالتها ومواضعها بحيث يجدها عند طلبها.

ورابعها : أن يكون عارفاً بالإجماع ومواقعه بحيث لا يفتي بما يخالفه.

وخامسها : أن يعرف أدلّة العقل، كالبراءة الأصليّة، والاستصحاب وغيرهما.

وسادسها : أن يعرف شرائط البرهان.

وسابعها : أن يعرف الناسخ والمنسوخ، والعامّ والخاصّ، والمطلق والمقيّد، وغيرها من طرق الأحكام.

وثامنها : أن يكون له قوّة استنباط الأحكام الشرعيّة عن المسائل الأُصوليّة.

[تهذيب الوصول، ص ٢٨٤ ـ ٢٨٦]



أقول : يجمع هذه الشرائط شيء واحد، وهو كونه بحيث يتمكّن من الاستدلال بالدلائل الشرعيّة على الأحكام الشرعيّة الفرعيّة. لكنّ حصول هذه الملكة للمكلّف مشروط بأُمور :

أحدها : أن يكون عارفاً بموضوعات الألفاظ ومعانيها التضمّنيّة والالتزاميّة؛ إذ لو لم يكن كذلك لم يفهم مدلولات الألفاظ من الأحكام ومتعلّقاتها، ولمّا كان اللفظ المفيد بحسب الوضع ينقسم بانقسام واضعه، إلى اللغوي والعرفي والشرعي وجب أن يكون المجتهد عارفاً بالألفاظ اللغويّة والعرفيّة والشرعيّة.

والمراد باللغة إنّما هو اللغة العربيّة؛ لأنّ الشرع عربي؛ لاستفادته من الكتاب والسنّة، وهما عربيّان، فلا يتمّ معرفتهما إلّا بمعرفتها ومعرفة ما يتبعها كالنحو والتصريف، ولمّا كانت معرفة الشرع واجبة على الكفاية كانت معرفة هذه الأشياء واجبة كذلك، ولا يشترط علم المجتهد بذلك كلّه بل بما يفتقر في الاستدلال على الأحكام الشرعيّة إليه، ولو كان عنده أُصل مصحّح مشتمل على معاني الألفاظ

اللغويّة بحيث يرجع إليه عند الحاجة، كالعين والجمهرة والصحاح كفاه، وكذا الكلام في توابعها من النحو والتصريف.

وقوله: «وما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب» إشارةٌ إلى أنّ معرفة ذلك واجبة.

الثاني: أن يكون عارفاً بمراد الشارع من خطابه، وذلك لا يتمّ إلّا بمقدّمتين:

إحداهما: أن يعلم أنّ الشارع لا يخاطب بما لا يقصد به الإفهام؛ إذ لو جاز عليه ذلك لم يأمن في كلّ واحد من أوامره ونواهيه أن لا يقصد به إفهام معناه، وحينئذٍ لا يبقى في خطابه دلالة على طلب فعل المأمور به، وترك المنهيّ عنه.

الثانية: أن يعلم من حال الشارع أنّه يريد باللفظ ما يدلّ عليه ظاهره إذا تجرّد عن قرينة صارفة له عنه، وما يقتضيه مع القرينة إن ضمّ إليه قرينة؛ إذ لولا ذلك لجاز في كلّ خطاب ظاهر الدلالة على معنى مجرّد عن قرينة تصرفه عن معناه أن يريد به غير ذلك المعنى، وكذا في كلّ خطاب مقترن بما يدلّ على خلاف ظاهره أن يريد به ظاهره، أو يريد به معنى آخر مغاير لما يدلّ عليه ذلك اللفظ مع القرينة. وحينئذٍ لا يبقى للمكلّف وسيلة إلى معرفة المراد بالخطاب الشرعي، ولا يتحقّق ذلك إلّا بمعرفة حكمة المتكلّم وعصمته، والعلم بكونه تعالى حكيماً منزّهاً عن فعل القبيح والإخلال بالواجب، فيتوقّف على كونه تعالى عالماً بقبح القبيح، وبوجوب الواجب، وباستغنائه عن فعل القبيح وترك الواجب، وذلك متفرّع على العلم بوجوده تعالى واتّصافه بالقدرة التامّة، والعلم والإرادة والحياة وغير ذلك من صفات الكمال ونعوت الجلال التي لا يتحقّق الإسلام والإيمان إلّا بها، وكونه تعالى مُرْسِلاً للرسل حتّى يتصوّر منه التكليف، والعلم بالرسول ﷺ وعصمته وما جاء به من الشرع المنقول عنه بما ظهر على يده من المعجزات الظاهرة، والآيات الباهرة الدالّة على صدقه دلالة قطعيّة، وهذا لا يتأتّى على قواعد الأشاعرة؛ لأنّهم لا يمنعون من صدور القبائح من الله تعالى، ويجوّزون إخلاله تعالى بالواجب ويحيلون تعليل أفعاله تعالى بالأغراض، وذلك ينفي دلالة المعجزة على الصدق، ويجوز ظهورها على يد الكاذب، فلا يتحقّق امتياز المحقّ من المبطل في مدّعي النبوّة، وينهدم به

قواعد الإسلام، وإنّما يتمشّى ذلك على قواعد الإماميّة، وموافقيهم من المعتزلة وغيرهم.

الثالث: أن يكون عارفاً من الكتاب العزيز والسنّة النبويّة ما يدلّ على الأحكام الشرعيّة الفرعيّة، إمّا بأن يحفظها عن قلبه، أو يكون عنده مدوّنة في أصل مصحّح.

ولا يشترط حفظها عيناً، بل معرفة دلالتها ومواضعها بحيث يكون قادراً على الرجوع إليها، واستنباط الأحكام منها يجدها إذا طلبها.

وأن يعرف أحوال الرجال ـ أعني رواة تلك الأحاديث ـ من العدالة والأمانة والتقى وأضداد ذلك وغير ذلك؛ ليعرف صحيح الأخبار من معتلّها.

ولا يشترط علمه بالكتاب أجمع، بل بما يتعلّق بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة منه، وذلك نحو خمسمائة آية. أمّا ما عدا ذلك من الآيات الدالّة على البعث والنشور والقصص وأحوال القرون الماضية، وكيفيّة إثابة المطيعين على طاعتهم، ومعاقبة العصاة على عصيانهم فلا. وكذا الأحاديث لا يجب الإحاطة بها أجمع، كالمواعظ والآداب وما يتضمّن حثّاً على مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم وغير ذلك ممّا لا يتعلّق بالأحكام، بل بما يتعلّق بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة منها، وكيفيّة دلالتها عليها ومواضعها بالتفصيل بحيث يجدها إذا طلبها.

الرابع: أن يكون عارفاً بالإجماع أي بماهيّته ومواقعه، أي ما وقع عليه الإجماع من المسائل؛ إذ لو كان جاهلاً بها أو نسي منها لجاز أن يؤدّيه اجتهاده إلى خلافه فيفتي به فيقع في الغلط، إذ الإجماع من الأدلّة القطعيّة، ومصيره إلى الحكم المخالف للمجمع عليه إنّما هو الإمارات المفيدة للظنّ.

والحقّ أنّه لا يلزمه حفظ مواقع الإجماع والخلاف، بل أن يعلم أنّ فتواه ليست مخالفةً للإجماع، إمّا بأن يعرف أنّ له موافقاً من الفقهاء القدماء أو يغلب على ظنّه تجدّد هذه الواقعة في عصره، وأنّ أهل الإجماع لم يبحثوا عنها، ولا عن شيء من ملزوماتها.

الخامس: معرفة أدلّة العقل بالبراءة الأصليّة. فإنّا مكلّفون بالعمل بها إلّا مع قيام دليل صارف عنها من نصّ أو إجماع أو غيرهما من الطرق الشرعيّة، والاستصحاب

على ما يأتي بيانه وغيرهما، كدلالة إيجاب الشيء مطلقاً على إيجاب مقدّمته.

السادس: معرفة شرائط البرهان التي عند تحقّقها يكون الضرب منتجاً، ومع اختلالها لا يحصل وثوق به، والحاجة إلى ذلك عامّ في جميع الأدلّة عقليّةً أو نقليّةً أو بالتفريق من الكتاب أو السنّة أو غيرهما.

السابع: معرفة ما نسخ من الأحكام من الكتاب والسنّة، ومعرفة الناسخ إن كان دالاًّ على حكم يناقض المنسوخ. أمّا لو دلّ على رفع حكم الآية السابقة أو الحديث السابق فلا يشترط العلم به مفصّلاً، بل يشترط أن يعلم أنّ للأحكام المنسوخة ناسخاً في الجملة، مع أنّه يتعذّر العلم بكون الحكم منسوخاً مع الجهل بالناسخ مطلقاً.

وكذا يجب معرفة العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد والمجمل والمبيّن وأقسام البيانات والظاهر والمؤوّل والمحكم والمتشابه، وأمّا العلم بمسائل الفروع التي يبحث عنها المجتهدون فليس شرطاً؛ لأنّهم استخرجوها بعد تحقّق اجتهادهم، فكيف يكون شرطاً في الاجتهاد مع تأخّرها عنه؟

الثامن: أن يكون له قوّة استخراج المسائل الفرعيّة عن المسائل الأُصوليّة ـ أعني المستفادة من النصوص ـ بأن يكون فطناً ذكيّاً حسن الإدراك منبّهاً للوازم المقوّمة والخارجة للأحكام ومتعلّقاتها.

واعلم أنّ اجتماع هذه الأُمور الثمانية إنّما هو شرط في المجتهد المطلق، أمّا المجتهد في مسألة معيّنة خاصّة فلا يشترط إلّا علمه بما يتعلّق بتلك المسألة من الأُصول المذكورة عند مجوّزي تجزّي الاجتهاد.

[الفصل الثاني في المجتهد فيه]

قال :

الفصل الثاني، في المجتهد فيه. وهو كلّ حكم شرعي ليس عليه دليل قطعي. فخرج بـ «الشرعي» الأحكام العقليّة و «بنفي الدليل القاطع» ما علم حكمه من الشرع، كوجوب الصلاة والزكاة. [تهذيب الوصول، ص ٢٨٦]

أقول: لا يتحقّق الاجتهاد بالفعل إلّا في حكم مجتهد فيه؛ إذ هو أحد أركان الاجتهاد. فـ«الحكم» يشمل الأحكام الخمسة، ويخرج بـ«الفرعي» الأحكام الشرعيّة الأُصوليّة، مثل: كون الإجماع ونظائره حجّة، وأهمل المصنّف الفرعي كما فعل الرازي[١]، فيرد عليه النقض بمسائل أُصول الفقه المجتهد فيها و «بنفي الدليل القاطع» يخرج تحريم الميتة والخمر.

وقال أبو الحسين: المسائل الاجتهاديّة ما اختلف فيها المجتهدون من الأحكام الشرعيّة[٢].

وردّه الرازي بأنّ جواز اختلافهم فيها مشروط بكونها اجتهاديّة فلو عرّفنا كونها اجتهاديّة باختلافهم فيها دار[٣].

ويشكل أيضاً بانتقاضه بالحوادث التي لم يبحث عنها المجتهدون، فإنّ المجتهد يجب عليه البحث والاجتهاد فيها، ويكون الاجتهاد مع عدم تحقّق الاختلاف، وكذا

---

١. المحصول، ج ٦، ص ٢٧.

٢. المعتمد، ج ٢، ص ٣٩٧.

٣. المحصول، ج ٦، ص ٢٧.

ما أجمعت عليه الأُمّة، من المسائل الشرعيّة النظريّة مستندين إلى اجتهادهم، فإنّ تلك المسائل حينئذٍ اجتهاديّة، ولم يقع فيها خلافٌ أصلاً وإن كانت بعد الاجتهاد والإجماع قطعيّة غير اجتهاديّة.

وأمّا الدور فغير لازم فإنّ جواز الاختلاف مشروط بكونها اجتهاديّة في نفس الأمر لا العلم بكونها اجتهاديّة. والعلم بكونها اجتهاديّة موقوف على وقوع الاختلاف فيها لا على جوازه فلا دور أصلاً.



[الفصل الثالث في أحكام الاجتهاد، ومنها المصيب والمخطئ]

قال :

الفصل الثالث في أحكام الاجتهاد . وفيه مباحث :

الأوّل : اتّفقت العلماء على أنّ المصيب في العقليّات واحد ، إلّا الجاحظ والعنبري ؛ فإنّهما قالا : كلّ مجتهد مصيب لا على معنى المطابقة ، بل بمعنى زوال الإثم .

والحقّ الأوّل ؛ لأنّ الله تعالى كلّف بالعلم ونصب عليه دليلاً ، فالمخطئ له مقصّر فيبقى في عهدة التكليف ، وأمّا المسائل الشرعيّة فالحقّ أنّ المصيب فيها واحد ، وهو الذي أصاب حكم الله تعالى في الواقعة .

وذهب جماعة من المتكلّمين كالأشعري وأبي الهذيل والجبّائيّين إلى أنّ كلّ مجتهد مصيب ؛ لأنّه ليس لله تعالى في المسألة الاجتهاديّة حكم معيّن عندهم . نعم ، المخطئ معذور إجماعاً إلّا مِنْ بشر المريسي .

لنا : أنّ إحدى الأمارتين إن ترجّحت على الأُخرى تعيّنت للعمل ، فالمخالف لها مخطئ ، وإن لم يترجّح كان اعتقاد كلّ واحدٍ من المجتهدين لرجحان أمارته خطأً أيضاً ، ولأنّ المكلّف إن كلّف لا عن طريق كان حكماً في الدين إمّا تشهّياً أو بما لا يطاق ، وإن كلّف عن طريق فإن خلا عن المعارض تعيّن وإلّا فالراجح ، فإن عدم الرجحان فالحكم إمّا التساقط أو التخيير أو الرجوع إلى غيرهما .

وعلى كلّ تقدير فالحكم معيّن ، فالمخالف له مخطئ فالمصيب واحد .

[تهذيب الوصول، ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨]

أقول : اتّفق الجمهور من المسلمين على أنّ المصيب في العقليّات التي وقع التكليف بها واحد ، وكلّ من قال بخلافه فهو مخطئ مأثوم بتقصيره الموجب لعدم

إصابة الحقّ إلّا الجاحظ[1] وأبا عبد الله بن الحسن العنبري؛ فإنّهما ذهبا إلى أنّ كلّ مجتهد في العقليّات مصيب[2]. وليس مرادهما من «الإصابة» مطابقة الاعتقادات المختلفة لما في نفس الأمر؛ فإنّ استحالة ذلك معلومة في بداهة العقول، بل مرادهما نفي الحرج والإثم عن المخطئ باعتقاد خلاف الواقع، وخروجه عن العهدة بذلك الاجتهاد.

واحتجّ الجمهور بأنّ الله تعالى كلّف بالعلم؛ لقوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ﴾[3]، ونصب عليه دليلاً، وإلّا لزم تكليف ما لا يطاق، وهو قبيح تعالى الله عنه، فمن لم يدرك من المجتهدين ذلك الدليل فهو مقصّر، فلا يخرج عن عهدة التكليف باجتهاده.

واعترض بالمنع من وضعه تعالى أدلّةً قاطعةً على تلك المطالب، وتمكّن العقلاء من معرفتها، والخطاب المذكور بالعلم في الآية مواجهة للرسول ﷺ، وله من وفور العقل ودقّة النظر وكمال الحدس ما ليس للأُمّة، فلا جرم كلّفه بالعلم؛ لتمكّنه منه، ولمّا كانت عقول الأُمّة قاصرة عن ذلك لم يكلّفهم.

والجواب: الدليل القاطع ثابت على وجوب التأسّي بالرسول ﷺ، كما تقدّم، فيكون مكلّفاً بالعلم بالوحدانيّة، فإن لم تكن للأُمّة وسيلة إلى ذلك العلم لزم تكليف ما لا يطاق، وهو باطل بما مرّ.

واختلفوا في تصويب المجتهدين في الأحكام الشرعيّة.

وضبط المذاهب فيه على وجه التقسيم أن يقول: المسألة الاجتهاديّة إمّا أن يكون لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معيّن، أو لا يكون. والثاني قول من يذهب إلى أنّ كلّ مجتهد مصيب، وهو اختيار أكثر المتكلّمين، كالأشعري[4] والقاضي

---

١ و ٢. نقله عنهما الغزالي في المستصفى، ج ٢، ص ٤٠١؛ والرازي في المحصول، ج ٦، ص ٢٩؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٤٠٩.

٣. محمّد (٤٧): ١٩.

٤. حكاه عنه الرازي في المحصول، ج ٦، ص ٣٤؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ١٩٨.

أبي بكر[١]. ومن المعتزلة أبو الهذيل العلّاف[٢] والجبّائيّان[٣].

ثمّ لا يخلو إمّا أن يقال: إنّه وإن لم يوجد في الواقعة حكم إلّا أنّه وجد ما لو حكم الله تعالى في الواقعة بحكم لما حكم إلّا به، وإمّا أن لا يقال بذلك.

والأوّل هو القول بالأشبه، وهو منسوبٌ إلى كثير من المصوّبين. والثاني قول باقيهم.

وأمّا الأوّل: وهو أنّ للّه تعالى في كلّ واقعة حكماً معيّناً، فذلك الحكم إمّا أن لا يكون عليه دلالة ولا أمارة، أو يكون عليه دلالة أو أمارة، أو يكون عليه دلالة.

والأوّل قول جماعة من المتكلّمين والفقهاء[٤]، والحكم حينئذٍ مثل دفين يعثر عليه الطالب اتّفاقاً فلمن عثر عليه وظفر به أجران، وإن اجتهد وأخطأ ولم يصبه أجر واحد على ما تحمّله من الكدّ والمشقّة في الطلب.

والثاني: وهو أنّ على ذلك الحكم أمارة أو دلالة، فهو قول جماعة[٥]. لكنّ بعضهم قال: إنّ المجتهد غير مكلّف بإصابة تلك الدلالة لخفائها؛ ولهذا كان المخطئ معذوراً مأجوراً، وهو قول الفقهاء، ونسب إلى أبي حنيفة[٦] والشافعي[٧]، وقال آخرون: إنّه مأمور بطلبه أوّلاً، فإن أخطأ وغلب على ظنّه شيء آخر فهناك تعيّن التكليف، وصار مأموراً بالعمل بمقتضى ظنّه وسقط عنه الإثم تحقيقاً.

وأمّا الثالث: وهو أنّ عليه دليلاً قطعيّاً فهو مذهب جماعة منهم[٨]. لكنّهم اختلفوا في موضعين:

أحدهما: أنّ المخطئ هل يستحقّ الإثم أو لا؟ فذهب بشر المريسي إلى استحقاقه الإثم[٩]، ونفاه الباقون.

---

١ ـ ٣. نقله عنهم الرازي في المحصول، ج ٦، ص ٣٤؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٤١٣؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ١٩٨.

٤. نقله عنهم الرازي في المحصول، ج ٦، ص ٣٤؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ١٩٩.

٥ ـ ٨. نقله عنهم الرازي في المحصول، ج ٦، ص ٣٥؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ١٩٩.

٩. نقله عنهما الغزالي في المستصفى، ج ٢، ص ٤٠٥؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٤١٢ و ٤١٤؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٢٠٠.

والثاني: أنّ القاضي لو قضى بخلافه هل ينقض قضاؤه أم لا؟ قال الأصمّ: نعم[١]. ونفاه الباقون.

والحقّ من هذه المذاهب مختار المصنّف، وهو أنّ للّه تعالى في كلّ واقعة حكماً معيّناً، وأنّ عليه دليلاً ظاهراً، فمن أخطأه بعد اجتهاده فهو معذور.

ولنا وجهان:

الأوّل: إنّ المجتهدَين إذا اعتقد أحدهما رجحان الأمارة الدالّة على الثبوت، واعتقد الآخر رجحان الأمارة الدالّة على النفي، كان أحد هذين الاعتقادين خطأً، والخطأ منهيّ عنه. فأحد هذين الاعتقادين منهيّ عنه.

بيان ذلك أنّ إحدى الأمارتين إمّا أن تكون راجحة على الأُخرى أو لا. فإن كان الأوّل كان اعتقاد ذي الأمارة المرجوحة خطأً لكونه غير مطابق. وإن كان الثاني كان اعتقاد كلّ منهما خطأً كذلك أيضاً. فإذن خطأ أحد المجتهدين المختلفين لازم قطعاً، فلا يكون قول كلّ مجتهد مصيباً، وهو المطلوب.

ويشكل بأنّ ما ذكرتموه لازم على تقدير اعتبار كلّ واحد من المجتهدَين أمارة غيره ونسبتها إلى أمارته؛ لأنّ اعتقاد رجحان إحدى الأمارتين على الأُخرى بدون ذلك محال، وهذا الاعتبار والنسبة غير لازم بمجرّد الاجتهاد لجواز عدم تفطّن أحدهما لأمارة صاحبه؛ إذ المجتهد إذا ظفر بدليل ظنّي على حكم شرعي غلب على ظنّه ذلك الحكم ووجب عليه العمل به وإن غفل عن الأمارة المفيدة لظنّ نقيضه.

سلّمنا لكن لا يلزم من خطأ أحدهما في اعتقاد رجحان أمارته خطؤه في الحكم المترتّب على تلك الأمارة، والنزاع إنّما هو في هذا المثال.

الثاني: أنّ المجتهد إمّا أن يكون مكلّفاً بالحكم بناءً على طريق أو لا، والثاني باطل؛ لأنّه إن كلّف بحكم معيّن من غير دليل عليه كان تكليفاً بما لا يطاق، وإن

---

١. نقله عنهما الغزالي في المستصفى، ج ٢، ص ٤٠٥؛ والآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٤، ص ٤١٢ و ٤١٤؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٢٠٠.

كلّف بحكم ما لزم القول في الدين بمجرّد التشهّي، وهو باطل اتّفاقاً. وأمّا الأوّل فإمّا أن يكون ذلك الطريق خالياً عن المعارض أو لا. فإن كان الأوّل تعيّن العمل به إجماعاً، فيكون تاركه مخطئاً. وإن كان الثاني فإمّا أن يكون أحدهما راجحاً على الآخر أو لا. والأوّل يوجب تعيّن العمل بالراجح بالإجماع، فالعامل بالمرجوح يكون مخطئاً. والثاني ـ وهو عدم رجحان أحدهما على الآخر ـ يوجب التخيير أو التساقط والرجوع إلى غيرهما. وعلى التقديرين يكون الحكم بأحدهما على التعيين خطأ. فثبت أنّه على كلّ تقدير لا يكون كلّ مجتهد مصيباً.

ويشكل بأنّه لِمَ لا يجوز أن يكون مكلّفاً بحكم ما مبنيّ على أمارة خالية من المعارض أو راجحة عليه عنده لا في نفس الأمر؟ وحينئذٍ لا يلزم خطأ مخالفه في ذلك الحكم؛ لاحتمال استناده في الحكم المخالف إلى أمارة خالية من المعارض، أو راجحة عليه في اعتقاد ذلك المجتهد، فلا يكون مخطئاً في ذلك الحكم وإن أخطأ في اعتقاد عدم المعارض أو رجحان أمارته عليه.

[البحث الثاني : إذا نزلت بالمجتهد الحادثة]

قال :

البحث الثاني : الحادثة . إن نزلت بالمجتهد نفسه عمل على ما أدّاه اجتهاده إليه ، فإن تساوت الأمارات تخيّر أو عاد إلى الاجتهاد ، وإن تعلّقت بغيره وكان ممّا يجري فيه الصلح ، كالمال اصطلحا ، أو ترافعا إلى حاكم يفصل بينهما ، ولا يجوز الرجوع بعد الحكم . وإن لم يجرِ فيه الصلح ، كالطلاق بصيغة يعتقدها أحدهما دون الآخر رجعا إلى حاكم غيرهما ، سواء كان صاحب الواقعة مجتهداً أو حاكماً أو لا ؛ إذ ليس للحاكم أن يحكم لنفسه على غيره بل ينصب من قبله من يقضي بينهما . وإن نزلت بالمقلّد رجع إلى المفتي ، فإن تعدّد رجع إلى ما اتّفقوا عليه ، فإن اختلفوا عمل بالأعلم الأزهد ، فإن تساويا تخيّر فإن حكم بوقوع الخلع ثلاثاً فسخاً فنكح ثمّ اعتقد مساواته للطلاق فالأقرب بقاء النكاح ؛ لأنّ حكم الحاكم لمّا اتّصل بالنكاح تأكّد ، فلا يفسد بتغيّر الاجتهاد ، أمّا لو اعتقد قبل النكاح فإنّه يحرم عليه إمساكها ، ولو كان الزوج

عاميّاً فأمسك بقول المفتي ثمّ تغيّر اجتهاد المفتي فالأقرب أنّه يرجع عن النكاح؛ لأنّ الحكم أقوى من الإفتاء، فإنّ الحكم لا ينقض إلّا أن يخالف دليلاً قطعيّاً لا ظاهراً. [تهذيب الوصول، ص ٢٨٨ ـ ٢٨٩]

أقول: البحث هنا للتخلّص من إشكال أُورد على المصوّبة بأنّ القول بالتصويب يفضي إلى التنازع بحيث لا يمكن الحلّ، كما لو قال الشافعي لامرأته الحنفيّة: «أنتِ بائن»، وكانا مجتهدين، ثمّ راجعها فهنا يتمكّن الزوج من مطالبتها بالنكاح؛ لكونه يرى صحّة الرجعة، والمرأة تعتقد وجوب الامتناع؛ لأنّ الكنايات عندها توجب البينونة، والمصوّبة ألزموا الخصم ذلك أيضاً بأن قالوا: المجتهد يجب عليه العمل بموجب ظنّه إذا لم يعلم خطأه، فالتنازع لكم أيضاً.

وطريق التخلّص أن يقال: الحادثة التي ليس عليها دليل قطعي إمّا أن تنزل بالمجتهد أو بالمقلّد، فإن نزلت بالمجتهد فإمّا أن تتعلّق بنفسه خاصّةً، أو تتعلّق بغيره، فإن كانت مختصّةً به عمل على ما يؤدّيه اجتهاده، فإن استوت عنده أمارة الثبوت وأمارة النفي تخيّر في العمل بأيّهما شاء، أو عاود الاجتهاد إلى أن يظهر له رجحان أحدهما على الآخر فيعمل على الراجحة، ويطرح المرجوحة.

وإن تعلّقت بغيره فإن كان الحقّ المتنازع ممّا يجري فيه الصلح ـ كالتنازع في الأموال ـ اصطلحا فيه، إمّا بأن يقتسماه أو ينفرد به أحدهما أو يرجعا إلى حاكم يفصل بينهما إن وجد، فإن فقد تراضيا بمن يحكم بينهما فمن حكم عليه منهما بحكمٍ لم يكن له الرجوع عنه.

وإن كان ممّا لا يجري فيه الصلح ـ كما في البضع المسألة المتقدّمة ـ رجعا إلى حاكم يفصل بينهما، سواء كان صاحب الحادثة مجتهداً أو حاكماً أو لم يكن أحدهما؛ إذ الحاكم لا يجوز أن يحكم لنفسه على غيره، بل طريقه أن ينصب من يقضي بينهما.

وإن كان الذي نزلت به الحادثة مقلّداً عمل بفتوى المجتهد إن اتّحد، وما اتّفق عليه المجتهدون إن تعدّد، فإن اختلفوا عمل على فتوى الأعلم الأزهد، فإن تساووا

في العلم والزهد تخيّر في الاستفتاء من شاء منهما، ولو كان أحدهما أعلم من الآخر والآخر أزهد من الأوّل فالأقوى العمل بفتوى الأعلم؛ لقوّة ظنّ إصابته الحقّ.

أمّا إذا تغيّر اجتهاد المجتهد فإن كان قد أدّاه اجتهاده إلى حكم ثمّ أدّاه اجتهاده ثانياً إلى نقيضه فإمّا أن يكون في حقّ نفسه أو في حقّ غيره.

فالأوّل مثل: إن أدّاه اجتهاده إلى أنّ الخلع فسخ لا يلحقه حكم الطلاق، فنكح امرأةً خالعها ثلاثاً ثمّ تغيّر اجتهاده وأدّاه إلى اعتقاد كونه طلاقاً، فإن كان قد حكم بصحّة ذلك النكاح حاكم قبل تغيّر اجتهاده بقي النكاح على حاله ولم يكن عليه حرج في استمراره؛ لأنّ حكم الحاكم لمّا اتّصل به أكّده وقوّاه فلم يؤثّر فيه تغيّر الاجتهاد، وإن لم يحكم به حاكم لزم مفارقتها اتّفاقاً، ولم يحلّ له الاستمرار على نكاحها.

وفي هذا نظر؛ لأنّ حكم الحاكم لا يغيّر الشيء عمّا هو عليه، فإن كان الحلّ ثابتاً في نفسه لم يؤثّر فيه حكم القاضي، وإن كان منفيّاً لم يثبت بحكم الحاكم. فالحقّ إذن وجوب المفارقة، سواء حكم الحاكم أو لا.

والثاني مثل: أن يزوّج العامّي المختلعة ثلاثاً لفتوى المفتيّ إيّاه بإباحة ذلك، ثمّ تغيّر اجتهاد ذلك المفتيّ، فالأصحّ أنّه يجب عليه مفارقتها، كما لو تغيّر اجتهاد متبوعه عن القبلة في أثناء الصلاة، فإنّه يتحوّل من الجِهة الأُولى إلى الجِهة الأُخرى بخلاف قضاء القاضي، فإنّه متى اتّصل بالحكم المجتهد فيه استقرّ، ولا يجوز نقض الحكم ما لم يكن منافياً لمقتضى دليل قطعي، كنصّ أو إجماع أو قياس جليّ، وهو ما نصّ الشارع فيه على الحكم وعلّته نصّاً قاطعاً، وثبت تلك العلّة في الفرع قطعاً، وحينئذٍ ينتقض إجماعاً؛ لظهور خطئه قطعاً.

أمّا لو تغيّر الاجتهاد المتأيّد بالحكم أو القضاء بالاجتهاد الطاريء عليه، فإنّه لا يؤثّر ولا ينتقض به الحكم؛ إذ لو جاز للحاكم نقض حكم نفسه أو حكم غيره بمجرّد تغيّر اجتهاده المفيد للظنّ لجاز نقض النقض مرّةً أُخرى عند تغيّر الاجتهاد، وهكذا إلى غير النهاية، فيفضي إلى عدم الوثوق بحكم الحاكم وعدم استقراره، وهي خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لها.

[البحث الثالث : المجتهد إن ذكر دليل فتياه]

قال :

البحث الثالث : المجتهد إن ذكر دليل فتياه أوّلاً لم يجب تكرار الاجتهاد ، وإلّا اجتهد ، فإن خالف أفتى بالثاني وعرّف المستفتيّ رجوعه ، ولو لم يجتهد فهل له البناء على الأوّل والإفتاء بذلك الاجتهاد ؟ الأقرب ذلك .

[تهذيب الوصول، ص ٢٨٩]

أقول : إن كان المجتهد ذاكراً لدليل الحكم فهو الآن مجتهد فيفتي ، وإن نسيه استأنفه ، فإن خالف الأوّل عمل بالثاني ، والأليق أن يعرّف من استفتاه أوّلاً رجوعه عن اجتهاده ؛ لأنّه إنّما يعول على قوله ، فإذا تركه بقي عمل المستفتيّ عملاً بغير موجب ، كما روى عن ابن مسعود أنّه كان يشرط الدخول في تحريم نكاح أمّ الزوجة ، فلقي أصحاب رسول الله ﷺ ، وذاكرهم فكرهوا أن يتزوّجها فرجع ابن مسعود إلى من كان أفتاه بذلك ، وقال : سألت أصحابي فكرهوا[1] .

وإن لم يجتهد ثانياً لم يجز له الفتوى عند قوم ؛ لعدم استناده إلى دليل[2] . وقيل : يجوز ؛ لأنّه لمّا كان الغالب على ظنّه أنّ الطريق الذي تمسّك به في الحكم كان طريقاً مفضياً إليه موجباً لحصول الظنّ به حصل له الآن ظنّ أنّ الذي أفتى به حقّ ، فجاز له الفتوى ؛ لوجوب العمل بالظنّ[3] .

---

١. راجع الموطّأ ، ج ١ ، ص ٣٦٢ ـ ٣٦٣ ، كتاب النكاح ، ح ١٨ ؛ وبدائع الصنائع ، ج ٢ ، ص ٣٨٤ ؛ والسنن الكبرى ، البيهقي ، ج ٧ ، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨ ، ح ١٣٩٠٣ ـ ١٣٩٠٦ . وفي جميع المصادر باختلاف في العبارة .

٢ و ٣ . نقل هذين القولين الرازي في المحصول ، ج ٦ ، ص ٧٠ .

[الفصل الرابع في المفتي والمستفتي]

قال :

الفصل الرابع : في المفتي والمستفتي ، وفيه مباحث :

الأوّل : يشترط في المفتي والحاكم الإيمان والعدالة ؛ لأنّ غيرهما ليس محلّاً للأمانة والعلم ؛ لأنّ الإفتاء والحكم بغير علم حكم في الدين بمجرّد التشهّي ، وقول على الله تعالى بما لا يعلم.

وهل لغير المجتهد الفتوى بما يحكيه عن المجتهد ؟ الأقرب أنّه إن حكى عن ميّت لم يجز له العمل به ؛ إذ لا قول للميّت ؛ ولهذا ينعقد الإجماع ولو خالف حيّاً . وإن حكى عن حيّ من أهل الاجتهاد فإن كان قد سمعه منه مشافهةً جاز له العمل به ولغيره أيضاً ، وكذا لو سمعه من مخبر ثقة عن المجتهد ، وإن كاتبه به فالأقرب جواز العمل به إن أمن الغلط والتزوير وإلّا فلا. [تهذيب الوصول، ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠]

أقول : المفتي اسم فاعل من «أفتى يفتي» كـ«أغنى يغني».

قال صاحب «السماء» : كأنّه من قولهم : فتى من الفتوّة ، أي الحرّيّة والكرم[1] ، فقيل لمن يبيّن الخطأ من الصواب : أفتى ذلك ، أي بيّن أمراً كريماً ، وهو الحقّ المطلوب بالسؤال.

وقيل : كان صاحب الفتوى يرجع إلى رأي فتي وفكر ثاقب.

ويشترط في المفتي والحاكم أُمور :

الأوّل : الإيمان ؛ لأنّ غيره لم يحكم بما أنزل الله ، فيكون فاسقاً ظالماً.

وقد ظهر أنّ الفاسق لا يقبل فتواه ولا يمضي حكمه ؛ لوجوب التبيّن عند خبره ،

---

١ . لم نعثر عليه.

والظالم لا يركن إليه؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ﴾[١]، ويندرج في الإيمان البلوغ والعقل.

الثاني: العدالة، كما تقدّم، ولأنّ مَن ليس بعدل محطوط عن رتبة قبول الشهادة، فالأولى أن يحطّ عن رتبة قبول الفتوى ونفوذ الحكم.

الثالث: العلم؛ لأنّ الفتوى والحكم مع الجهل قول بالتشهّي، وقول على الله تعالى بما لا يعلم.

ويشكل الأوّل؛ لجواز استنادهما إلى التقليد، فلا يكون قولاً بالتشهّي؛ ويمنع التكليف بالعلم، وقوله تعالى: ﴿وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[٢] يمنع حمله على ظاهره، وإلّا لم يجز الفتوى إلّا بالعلم ولم يكف فيها الظنّ، فيجب التأويل إمّا في القول بأن يحمل على القول الجازم، أو في لفظ «العلم» بأن يحمل على ما هو أعمّ من مفهومه الحقيقي، بحيث يندرج فيه الظنّ، وحينئذٍ لا يبقى الفتوى والحكم إذا استند إلى تقليد قولاً على الله بما لا يعلم، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾[٣] خطاب للنبيّ ﷺ.

وهل لغير المجتهد الفتوى بما يحكيه عن المجتهد؟ منع منه أبو الحسين البصري[٤] وجماعة من الأُصوليّين؛ لأنّ الغالب أنّ السؤال إنّما يُسأل عمّا عنده لا عمّا عند غيره، ولأنّه لو جاز الإفتاء بطريق الحكاية عن مذهب الغير لجاز للعامّي ذلك[٥]؛ ولأنّ عدم الجواز للعامّي يستلزم أولويّة عدم الجواز لغيره، وذلك لأنّ العامّي إذا سئل فإنّما يُسأل عمّا أخذ عن غيره من العلماء، فجوابه بذلك يكون مطابقاً خالياً من التدليس والإغراء بالجهل، بخلاف العالم الممارس للمجتهدين، فإنّ الغالب أنّ السائل إنّما يسأله عمّا عنده ممّا قاده الدليل إليه، فجوابه حينئذٍ

---

١. هود (١١): ١١٣.

٢. البقرة (٢): ١٦٩.

٣. الإسراء (١٧): ٣٦.

٤. المعتمد، ج ٢، ص ٣٥٩.

٥. نقله عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٤٥٧؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٢٤٨.

بما أخذه من الغير تقليداً يكون تدليساً وإغراءً بالجهل.

وجوّزه قوم بشرط أن يثبت ذلك عنده بنقل من يثق به سواء قلّد حيّاً أو ميّتاً[١].

وفصّل آخرون فمنعوا العمل بفتوى الميّت؛ إذ لا قول له، وفائدة ذكر مذاهب المجتهدين بعد موتهم استفادة طريق الاجتهاد من تصرّفهم في الحوادث وكيفيّة بناء بعضها على بعضٍ، ومعرفة المجمع عليه من المختلف فيه، وبحثهم عن الحادثة ووقوعها في عهدهم، وجوّزوه إن سمعه منه مشافهةً فيجوز العمل له ولغيره إذا حكى له وهو عدل؛ ولهذا جاز للمرأة الرجوع إلى زوجها في أحوال الحيض والنفاس بما يحكى لها عن المجتهدين، وحكم المحكيّ له حكم السامع في وجوب العمل به إذا كان الحاكي ثقة؛ لأنّ النبيّ ﷺ كان ينفذ الآحاد إلى البلدان لتعريف الأحكام، ولولا وجوب القبول عليهم لما كان للإنفاذ فائدة، وإن رجع إلى كتاب فإن وثق به جرى مجرى المكتوب عن جواب المفتيّ في جواز العمل به؛ ولهذا كان النبيّ ﷺ يكتب الكتب والأحكام وينفذها إلى الأقطار، وإن لم يثق به لم يجز له العمل به؛ لكثرة ما يتّفق في الكتب من الغلط والتزوير. وهو اختيار المصنّف.

[البحث الثاني: الحقّ جواز تقليد العامّي المجتهد]

قال:

البحث الثاني: الحقّ أنّه يجوز للعامّي أن يقلّد المجتهد في فروع الشرع، خلافاً لمعتزلة بغداد، وجوّزه الجبّائي في مسائل الاجتهاد دون غيرها.

لنا: قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ﴾ أوجب التعلّم على بعض الفرقة، فجاز لغيرهم التقليد؛ ولأنّ الحادثة إذا نزلت بالعامّي فإن لم يكن مكلّفاً فيها بشيء فهو باطل بالإجماع، وإن كان مكلّفاً فإن كان بالاستدلال، فإن كان بالبراءة الأصليّة فهو باطل بالإجماع، وإن كان بغيرها فإن لزم ذلك حتّى يستكمل عقله فهو باطل بالإجماع، وإن كان حين حدوث الحادثة لزم تكليف ما لا يطاق.

---

١. نقله عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٤٥٧؛ والقاضي العضدي في شرح مختصر المنتهى، ج ٢، ص ٣٠٨؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٢٤٨.

أمّا مسائل الأُصول فالحقّ المنع من التقليد فيها، وجوّزه قوم من الفقهاء.

لنا: أنّه عليه السلام مأمور بالعلم فيجب علينا، ولأنّ تقليد غير معلوم الصدق قبيح؛ لاشتماله على جواز الخطإ، وقبول النبيّ عليه السلام من الأعرابي الشهادتين لعلمه بتحصيل أُصول العقيدة وإن لم يتمكّن من التعبير عن تلك الأدلّة، والجواب عن الشبهات.

[تهذيب الوصول، ص ٢٩٠ ـ ٢٩١]

أقول: هنا مسألتان:

الأُولى: المحقّقون على جواز التقليد للعامّي في فروع الشرع، وكذا من ليس بمجتهد وإن كان محصّلاً لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد.

وقال بعض معتزلة بغداد: لا يجوز ذلك إلّا بعد أن يتبيّن له صحّة اجتهاده بدليله[1].

وقال أبو عليّ الجبّائي: يجوز ذلك في مسائل الاجتهاد دون غيرها[2].

للأوّلين قوله تعالى: ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ ﴾[3] الآية، أوجب الله تعالى التعلّم على بعض الفرقة، وذلك يفيد جواز تقليد غير المتعلّم، وإلّا لكان إمّا غير مكلّف بفروع الشرع، وهو باطل إجماعاً، أو مكلّفاً بها من غير تعلّم، وهو تكليف ما لا يطاق، أو بالعلم وهو باطل؛ لأنّه يلزم عموم وجوب التعلّم لكلّ المكلّفين والمقدّر خلافه، فتعيّن التقليد، وهو المطلوب.

ويشكل بالمنع من كون المراد بالتفقّه الاجتهاد، بل المراد به أخذ العلم عن النبيّ ﷺ وإنذار القوم بالرواية لا بالفتوى، كما تقدّم، ولا يلزم من إيجاب العلم على بعض الفرقة عدم إيجابه على البعض الآخر، حتّى يكون ذلك مقدّراً، ولأنّ العامّي إذا نزلت به نازلة في الفروع فإمّا أن لا يؤمر بشيء، وهو باطل إجماعاً؛ لأنّ الناس

---

١. نقله عنهم أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ٢، ص ٣٦٠؛ والشيخ في العدّة في أُصول الفقه، ج ٢، ص ٧٢٩؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٤٥١.

٢. نقله عنه الرازي في المحصول، ج ٦، ص ٧٣؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٢٥٠.

٣. التوبة (٩): ١٢٢.

بين قائلين : أحدهما : يوجب عليه الرجوع إلى فتوى العلماء، والآخر : يوجب عليه الاستدلال، وإن كان مأموراً فيها بشيء فإمّا بالاستدلال أو التقليد، والأوّل باطل؛ لأنّه إمّا أن يكون عبارة عن التمسّك بالبراءة الأصليّة، وهو باطل اتّفاقاً، أو بالأدلّة السمعيّة، وهو باطل أيضاً؛ لأنّه إن لزمه الاستدلال فإمّا من حين استكمال عقله، أو حين نزول تلك الحادثة. والأوّل باطل؛ لوجهين :

أحدهما : أنّ الرسول ﷺ والأئمّة بعده لم يأمروا كلّ من استكمل عقله بالاشتغال في تحصيل رتبة الاجتهاد.

الثاني : أنّه إن اشتغل كلّ عاقل عند كماله بذلك اختلّ نظام العالم وانتشر فيه الفساد.

والثاني : يلزم منه تكليف ما لا يطاق فتعيّن التقليد، وهو المطلوب.

احتجّوا [المانعون] بقوله تعالى : ﴿ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ ﴾[1] وبقوله ﷺ : «طلب العلم فريضةٌ على كلّ مسلم»[2].

واحتجّ أبو عليّ بأنّ ما ليس من مسائل الاجتهاد الصواب فيه واحد، فلو جاز التقليد لم يؤمن التقليد في غير الحقّ، بخلاف الاجتهاديّة فإنّ الكلّ مصوّب فيها[3].

والجواب [عن الأوّل] : الذمّ على التقليد فيما فيه العلم كالأُصول، جمعاً بين القولين.

وعن الثاني : أنّه لا يتناول المتنازع؛ لأنّ من الناس من أوجب التقليد، ومنهم من أوجب الاجتهاد، وكلاهما لا يفيد العلم.

وعن الثالث : نمنع التصويب. سلّمنا، لكن جاز أن يفتي بغير ما أدّاه اجتهاده إليه؛ لأنّه غير معصوم.

---

١. الزخرف (٤٣) : ٢٢.

٢. الكافي، ج ١، ص ٣٠ ـ ٣١، باب فرض العلم ووجوب طلبه والحثّ عليه، ح ١، ٢ و ٥، وليس في بعضها ذيل الحديث؛ سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٨١، ح ٢٢٤؛ المعجم الكبير، ج ١٠، ص ١٩٥، ح ١٠٤٣٩.

٣. نقله الرازي في المحصول، ج ٦، ص ٨٠ من دون نسبةٍ إليه؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٢٥٧ نسبه إليه.

الثانية: في أنّه لا يجوز التقليد في مسائل الأُصول ـ كوجود الباري تعالى، وقدرته وعلمه وإرادته، وإرساله الرسل، وتعيين النبيّ ﷺ، وإثبات صدقه ـ وهو مذهب المحقّقين، سواء كان المقلّد مجتهداً أو غير مجتهد، خلافاً لعبيد الله بن الحسن العنبري[1] والحشويّة[2] والتعليميّة[3]، جوّزوا التقليد فيه بل ربما أوجبه قوم[4]، والمختار الأوّل.

لنا: أنّ تحصيل العلم بأُصول الدين واجب على النبيّ ﷺ فيجب علينا.

أمّا الأوّل؛ فلقوله تعالى: ﴿ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَـٰهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾[5].

وأمّا الثاني؛ فلما مرّ من وجوب التأسّي، ولوقوع الإجماع على تحريم تقليد غير المحقّ لما لا يؤمن من ارتكابه الخطأ، وإنّما يعلم المحقّ من غيره بالنظر والاستدلال، وإذا صار مستدلاً امتنع كونه مقلّداً.

ويشكل بأنّه لا يلزم من كونه مجتهداً في معرفة الحقّ امتناع كونه مقلّداً في غير ذلك من المطالب الأُصوليّة.

للمجوّزين أنّ النبيّ ﷺ لم يكلّف الأعرابي الجاهل بأكثر من الشهادتين، وكان يحكم حينئذٍ بإيمانه وما ذلك إلّا للاكتفاء بالتقليد في الأُصول.

والجواب: أنّه لو سلّم اكتفاؤه منه بذلك فإنّما كان لعلمه منه ﷺ بأنّ الأعرابي عالم بتلك الأُصول من نفسه وإن لم يمكنه التعبير عنها وعن الشبهات الواردة عليها، أو أنّه قبل منه ذلك للتمرّس ثمّ يبيّن له بعد ذلك.

على أنّا نمنع الاكتفاء بالشهادتين كيف والأمر بالنظر عامّ في قوله تعالى: ﴿ قُلِ انظُرُوا ﴾[6] ﴿ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِم مَّا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَـٰوَٰتِ ﴾[7].

---

١ ـ ٤. حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٤٤٦؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٢٦٧.

٥. محمّد (٤٧): ١٩.

٦. يونس (١٠): ١٠١.

٧. الروم (٣٠): ٨.

[البحث الثالث : العامّي يجب عليه التقليد]

قال :

البحث الثالث : أنّ العامّي يجب عليه التقليد في الفروع إذا لم يتمكّن من الاجتهاد ، فإن تمكّن من فعل الاجتهاد بأن يسعى في تحصيل العلوم التي لا يتيسّر الاجتهاد إلّا بها تخيّر بينه وبين الاستفتاء .

وكذا إن كان عالماً لم يبلغ رتبة الاجتهاد ، وأمّا لو كان عالماً بلغ رتبة الاجتهاد واجتهد لم يجز له العدول إلى قول المفتيّ ، فإن لم يكن قد اجتهد فقيل : يجوز له التقليد مطلقاً . وقيل : إنّما يقلّد الأعلم . وقيل : فيما يخصّه دون ما يفتي به . وقيل : فيما يخصّه مع تضيّق الوقت .

والأقرب : المنع ؛ لأنّه متمكّن من تحصيل الظنّ بطريق أقوى فيتعيّن عليه . ووجه القوّة جواز تطرّق الكذب على المفتيّ . [تهذيب الوصول، ص ۲۹۱ ـ ۲۹۳]

أقول : الواقعة النازلة بالعامّي توجب عليه الاستفتاء إن لم يتمكّن من الاجتهاد ، ولو تمكّن قبل فوات الفرض تخيّر إن شاء قلّد وإن شاء اجتهد، وإن كان عالماً مجتهداً فاجتهد وغلب على ظنّه الحكم عمل به ، وإن لم يجتهد فالأكثر على وجوب الاجتهاد مطلقاً ، وجوّز أحمد[۱] ، وإسحاق بن راهويه[۲] وسفيان الثوري له التقليد مطلقاً[۳] ، وعن أبي حنيفة روايتان[٤] ، وجوّز الشافعي لمن بعد الصحابة تقليد الصحابي دون غيره[٥] ، ومحمّد بن الحسن تقليد العالم للأعلم[٦] ، وبعضهم فيما يخصّه دون

---

۱ ـ ۳ . نقله عنهم أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع ، ج ۲ ، ص ۱۰۱۳ ؛ والرازي في المحصول ، ج ٦ ، ص ۸۳ ؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام ، ج ٤ ، ص ٤۳۰ .

٤ . حكاه عنه أبو الحسين البصري في المعتمد ، ج ۲ ، ص ۳٦٦ ؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام ، ج ٤ ، ص ٤۳۰ .

٥ . نقله عنه أبو الحسين البصري في المعتمد ، ج ۲ ، ص ۳٦٦ ؛ والرازي في المحصول ، ج ٦ ، ص ۸۳ .

٦ . نقله عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام ، ج ٤ ، ص ٤۳۰ ؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول ، ج ٥ ، ص ۲٥۸ ـ ۲٥۹ .

ما يفتي به، وهو مذهب بعض العراقيّين[١]، وابن سريج فيما يخصّه إذا خاف الفوات لو اشتغل بالاجتهاد[٢].

واختار المصنّف الأوّل؛ لتمكّنه من تحصيل الحكم بطريق أقوى، وهو الاجتهاد، فتعيّن عليه؛ لأنّ الظنّ الحاصل من تقليد المجتهد المغاير له يتوقّف على صدق ذلك المجتهد في أنّ ما أخبر به هو الذي أدّاه إليه اجتهاده، وهو ظنّي، بخلاف الظنّ الحاصل من اجتهاد نفسه.

[البحث الرابع: لا يشترط في المستفتي علمه بصحّة اجتهاد المفتي]

قال:

البحث الرابع: لا يشترط في المستفتيّ علمه بصحّة اجتهاد المفتيّ؛ لقوله تعالى: ﴿ فَسْئَلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ ﴾ من غير تقييد، فيجب عليه أن يقلّد من يغلب على ظنّه أنّه من أهل الاجتهاد والورع، وإنّما يحصل للمستفتيّ هذا الظنّ برؤيته له منتصباً للفتوى بمشهدٍ من الخلق، واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه.

وإذا غلب على ظنّ المستفتيّ أنّ المفتيّ غير عالمٍ ولا متديّن حرم عليه استفتاؤه إجماعاً؛ لأنّه بمنزلة نظر المجتهد في الأمارة، ولو أفتاه اثنان فصاعداً فإن اتّفقوا، وإلّا اجتهد في الأعلم الأورع فقلّده، فإن تساويا تخيّر، وإن ترجّح أحدهما بالعلم والآخر بالزهد تعيّن الأعلم، ويُعلم الأعلم بالتسامع والقرائن لا بالبحث عن نفس العلم؛ إذ ليس على العامّي ذلك.

ولا يجوز للعالم إذا لم يكن من أهل الاجتهاد الإفتاء بقول مجتهد حيّ أو ميّت.

ولا يجوز للعامّي تقليد المفضول مع وجود الأفضل؛ لأنّ ظنّ إصابته أضعف، وإذا تساوى المفتيان فقلّد العامّي أحدهما لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم. والأقرب جوازه في غيره. [تهذيب الوصول، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣]

---

١ و ٢. نقله عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٤٣٠؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

أقول: الاتّفاق واقع على أنّه لا يجوز للعامّي استفتاء من اتّفق؛ لأنّ احتمال العامّيّة قائم فيه، بل هو أرجح من حيث أصالة عدم العلم وكون العامّيّة أغلب على أشخاص الناس.

ولا يشترط علم المستفتيّ بصحّة اجتهاد المجتهد؛ إذ لا وسيلة له إلى ذلك إلّا بعد كونه مجتهداً، وحينئذٍ يحرم عليه الاستفتاء، ولقوله تعالى: ﴿ فَسْئَلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾[1] أوجب الله تعالى سؤال أهل الذكر عند عدم العلم مطلقاً من غير تقييد بالعلم بكون اجتهادهم حقّاً؛ بل الواجب على المستفتيّ استفتاء من يغلب على ظنّه اجتماع العلم والورع فيه، ولا يجب عليه الاجتهاد البالغ في معرفة المجتهد المتورّع بل يكفيه البناء على الظاهر، وذلك بأن يراه منتصباً للفتوى بمشهد من الخلق ويرى اجتماع الناس عليه والعمل بفتواه والانقياد إلى قوله والعمل بمقتضاه، وإقبال المسلمين على سؤاله، واسترشاده وتعظيمه وإكرامه.

ولا يجوز للعامّي تقليد من يظنّه خالياً من العلم والدين؛ وذلك لأنّ نظر العامّي في ذلك بمنزلة نظر المجتهد في الأمارات، فكما أنّه لا يجوز له العمل بالأمارة مع عدم اعتقاد مقتضاها لقيام معارض لها أو لغير ذلك، كذا لا يجوز للمقلّد أن يقلّد من لا يعتقد كونه مجتهداً، ثمّ المجتهد إن اتّحد تعيّن على العامّي تقليده، وإن تعدّد فإن اتّفقوا على الحكم وجب عليه المصير إليه، وإن اختلفوا فيه وجب عليه الاجتهاد في معرفة الأعلم والأورع منهم؛ لأنّ ذلك طريق إلى قوّة ظنّه فجرى مجرى قوّة ظنّ المجتهد عند تعارض الأمارات، وهو مذهب بعض الأُصوليّين[2] والفقهاء، كأحمد[3] وابن سريج[4] والقفّال[5].

---

١. النحل (١٦): ٤٣.

٢ ـ ٥. نقله عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٤٥٧؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٢٦٤.

وقال القاضي أبو بكر[١] وجماعة من الفقهاء: لا يجب عليه الاجتهاد بل يتخيّر حينئذٍ في تقليد من شاء منهم؛ لأنّ العلماء في كلّ عصر لم ينكروا على العوامّ ترك النظر في أحوال العلماء، وتفاوت المجتهدين في العلم والورع. وهذا ممنوع[٢].

وإذا نظر فغلب على ظنّه المساواة تخيّر في تقليد من شاء منهم؛ لأنّ ذلك يجري مجرى الأمارتين المتعارضتين عند تساويهما.

ومنع قوم من جواز وقوع هذا الفرض، كما منعوا من استواء طرفي الحلّ والحرمة في شيء واحد[٣]، وقد تقدّم البحث في ذلك.

وإن ظنّ رجحان أحدهم على الباقين فإمّا مطلقاً ـ أي في صفتي العلم والورع ـ فتعيّن الاستفتاء. وكذا إن ترجّح على غيره في إحدى الصفتين مع مساواته له في الأُخرى، ويكون ذلك كرجحان إحدى الأمارتين على الأُخرى في تعيّن العمل عليها.

وأمّا إذا ترجّح في إحدى الصفتين المذكورتين وترجّح غيره عليه في الأُخرى، فإن كان أحدهما أرجح في العلم والآخر أرجح في الورع، قال قوم: رجّح الأعلم؛ لاستفادة الحكم من علمه لا من ورعه[٤]. وقال آخرون بالعكس؛ لقوّة الظنّ بصدق الأشدّ ورعاً في إخباره من غيره وإن كان الغير أغزر علماً.

وطريق علم العامّي بالأعلم والأزهد أو غلبة ظنّه بذلك التسامع من الناس والقرائن المفيدة للعلم أو الظنّ به، لا بالبحث عن نفس العلم؛ إذ ليس على العامّي ذلك؛ لكونه متعذّراً عليه ما دام عامّياً.

وفي قوله: «ويعلم الأعلم...» إلى آخره إيماء إلى سؤال، تقريره: أنّ العامّي لو وجب عليه الترجيح ربما قدّم المفضول على الفاضل؛ لإمكان أن يحصل له اغترار بظهور الظواهر الحاليّة، فيجب عليه الاجتهاد في مقلّده، والبحث عن اجتماع

---

١ و ٢. حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٤٥٨؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٢٦٤.

٣. نقله العلّامة بقوله: «وقيل بعدم جواز وقوعه...» في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٢٦٤.

٤. منهم الرازي في المحصول، ج ٦، ص ٨٢؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٢٦٥.

شرائط التقليد فيه؛ إذ لو جاز الحكم بترجيح بعض العلماء على بعض من غير طريق يوجب ذلك لجاز له الحكم في الواقعة ابتداءً بما اتّفق، وهو باطل إجماعاً.

وتقرير الجواب: أنّه يعلم الأعلم بالتواتر، وإذعان المفضول له وانقياده إليه، وإجماع الخلق على قبوله، فإن عنى بالاجتهاد ذلك فمسلّم ونحن نوجب ذلك، وإن عنى العلم فهو ممنوع.

ولا يجوز للعالم الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد والإفتاء بقول مجتهد آخر، سواء كان ذلك المفتيّ حيّاً أو ميّتاً من غير أن يحكي عنه، وهو قول أبي الحسين البصري[1]. وجوّزه آخرون.

لنا: لو جاز الإفتاء له لجاز للعامّي.

احتجّوا بأنّ المفتيّ المقلّد ناقل عمّن قلّده. فيقبل، كالأحاديث المنقولة عن الرسول عليه‌السلام.

وأُجيب بأنّه ليس المتنازع؛ إذ لا نزاع في جواز النقل عن غيره من المجتهدين للاتّفاق عليه، وإنّما النزاع في جواز الإفتاء تعويلاً على قول الغير.

ولنا أيضاً: أنّ في ذلك تلبيساً؛ إذ العالم إنّما يُسأل عمّا عنده وما استفاده باجتهاده، لا عمّا قلّد فيه غيره.

أمّا لو كان يحكي عن المجتهد فإن كان حيّاً وسمعه منه مشافهةً أو نقله إليه ثقة أو كتب إليه به كتاباً يأمن فيه الغلط والتزوير عمل عليه، وإلّا فلا، وقد تقدّم ذلك.

ولا يجوز للعامّي تقليد المفضول مع وجود الأفضل؛ لأنّ ظنّ إصابة المفضول أضعف، ومع معارضة اجتهاد الأفضل الغالب على الظنّ إصابته يرتفع ظنّ إصابة المفضول، ويظهر ظنّ خطئه فلا يجوز تقليده.

وإذا قلّد العامّي أحد المجتهدين المتساويين في ظنّه في حكم حادثة، وعمل على فتواه فيها لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم إلى غيره إجماعاً.

---

١. راجع المعتمد، ج ٢، ص ٣٥٩، وأيضاً حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٤٥٧؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٢٤٨.

وجوّز بعضهم العدول عنه في مساوي ذلك الحكم لا فيه بعينه[١]، وهو اختيار المصنّف[٢].

والحقّ أنّه إن تجدّد ظنّه رجحان غير ذلك المجتهد عليه في العلم والورع جاز له تقليده في أمثال ذلك الحكم؛ لوجوب العمل بالراجح، ويكون ذلك جارياً مجرى تغيّر اجتهاد المجتهد. أمّا تقليد مجتهد آخر في مخالف ذلك الحكم فالأكثر على جوازه؛ لأنّ العلماء في كلّ عصر سوّغوا للعامّي استفتاء كلّ عالم في مسألة ولم ينقل عن أحد من السلف الحجر على العامّة في ذلك، ولو كان محظوراً لم يسعهم إهماله والسكوت عن إنكاره؛ ولأنّ كلّ مسألة لها حكم نفسها، فكما لم يتعيّن الأوّل الاتّباع في المسألة الأُولى فكذا في الأُخرى. ومنعه قوم[٣].

ولو عيّن العامّي مذهباً معيّناً لمجتهد، كالشافعي وأبي حنيفة وقال: أنا على مذهبه وملتزم له، فهل له الرجوع إلى الأخذ بقول غيره في مسألة من المسائل؟ قال قوم: نعم، نظراً إلى أنّ التزامه بالمذهب المعيّن غير ملزم له. وأنكره آخرون؛ لأنّ الالتزام بالمذهب كالالتزام بالحكم المعيّن في الحادثة المعيّنة. وفصّل آخرون فقالوا: كلّ مسألة اتّصل بها عمله على مذهب الأوّل لا يجوز له العدول عنها إلى غيره، وما لم يتّصل بها عمله، فيجوز له الرجوع إلى غيره[٤]، والأصحّ جواز العدول إلى مذهب الغير على تقدير ظهور رجحانه في العلم والورع أو في أحدهما على الآخر كما تقدّم.

---

١. لم نعثر على قائله.

٢. القائل هو العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٢٦٦.

٣. حكاه عن قوم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٤٥٩؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٢٦٦.

٤. حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٤٥٩؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

[الفصل الخامس في طرق اختلف المجتهدون فيها]

قال :

الفصل الخامس في طرق اختلف المجتهدون فيها . وفيه مباحث :

الأوّل : استصحاب الحال حجّة ، خلافاً لأكثر المتكلّمين والحنفيّة ؛ لأنّ وجود الشيء في الحال يقتضي ظنّ وجوده في الاستقبال ؛ لقضاء العقل بذلك في أكثر الوقائع ، ولأنّ الأحكام الشرعيّة مبنيّة عليه ، لأنّ الدليل إنّما يتمّ لو لم يتطرّق إليه المعارض من نسخ وغيره ، وإنّما يعلم نفي المعارض بالاستصحاب .

احتجّوا بأنّ التسوية بين الوقتين في الحكم إن كان لاشتراكهما في مقتضاه كان قياساً ، وإلّا كان تسوية بينهما من غير دليل ، وهو باطل إجماعاً .

والجواب : التسوية بما قلناه من الظنّ .

واعلم أنّ جماعة حكموا بأنّ النافي لا دليل عليه ، وهؤلاء إن أرادوا أنّ العدم قد كان ثابتاً في الأصل فيستمرّ الظنّ فهو عين الاستصحاب ، وقد بيّنّا صحّته . وإن أرادوا غير ذلك فهو باطل . [تهذيب الوصول، ص ٢٩٣ ـ ٢٩٤]

أقول : استصحاب الحال حجّة عند جماعة من الشافعيّة ، كالمزني[1] والصيرفي[2] والغزّالي[3]، خلافاً للسيّد المرتضى[4] وأبي الحسين البصري[5] وأكثر الحنفيّة .

---

١ و ٢ . نقله عنهما الرازي في المحصول ، ج ٦ ، ص ١٠٩ ؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام ، ج ٤ ، ص ٣٦٧ .

٣ . راجع المستصفى ، ج ١ ، ص ٣٧٩ .

٤ . الذريعة إلى أُصول الشريعة ، ج ٢ ، ص ٨٢٩ ـ ٨٣٠ .

٥ . المعتمد ، ج ٢ ، ص ٣٢٥ .

واختار المصنّف الأوّل لوجوه:

الأوّل: العلم بوجود الشيء الممكن بقاؤه في الحال يقتضي ظنّ وجوده في الاستقبال، وكذا العلم بعدم الشيء، والعمل بالظنّ واجب، ولا معنى لكونه حجّةً إلّا هذا القدر. أمّا الأوّل فمعلوم لكلّ أحد بالوجدان، ولا يزال العقل يقضي بذلك من غير ارتياب في أكثر الوقائع إذا لم يحصل له معارض، وعلى ذلك مبنى أكثر مقاصد العقلاء في أُمور معاشهم، كالتجّار الذين يجوبون القفار، ويتحمّلون الأخطار والمشاقّ بقطع المسافات البعيدة المعهودة فيها بعض الأمتعة المطلوبة لهم، كسفرهم إلى بلاد الهند لطلب الأدوية الحارّة، وسفر أهل البحر إلى البصرة طلباً للتمر، وما ذاك إلّا لعهدهم وجود الأمتعة المذكورة في تلك المواضع والعلم به ضروري.

واحتجّ بعضهم بأنّ الباقي مستغنٍ عن المؤثّر، والحادث مفتقر إليه، فيكون ارتفاع الواقع وجوداً كان أو عدماً مرجوحاً على استمراره؛ لأنّ الباقي لا يتوقّف إلّا على وجود الزمان المستقبل، ومقارنة الباقي له[١]. وأمّا التغيير بزوال الحال الأوّل فيتوقّف على وجود الزمان المستقبل، وتبديل الوجود بالعدم أو بالعكس، ومقارنته للوجود أو للعدم بذلك الزمان، ووجود ما يتوقّف على شيئين أغلب على الظنّ من وجود ما يتوقّف عليهما وعلى ثالث. وأمّا الثاني فظاهر.

وهذا الدليل لا حاجة إليه في إثبات المطلوب المذكور؛ لكونه أجلى من هذه الأدلّة ومقدّماتها؛ لأنّه مركوز في العقول وإن عقلوه عن هذه القضايا.

الثاني: أكثر الأحكام الشرعيّة مبنيّة على الاستصحاب؛ لأنّ الدليل إنّما يجب العمل به إذا لم يطرأ عليه ما يزيل حكمه، إمّا مطلقاً، كالناسخ، أو بعض مدلولاته، كالتخصيص للعامّ أو التقييد للمطلق أو معارضة دليل راجح عليه. ولا وسيلة إلى العلم بانتفاء ذلك الأمر للاستصحاب.

---

١. راجع المحصول، ج ٦، ص ١٠٩ ـ ١١٠.

الثالث : الإجماع على أنّ الشكّ في وجود الطهارة ابتداءً يمنع من الدخول في الصلاة ويوجب تجديدها، والشكّ فيها بعد حصولها في الزمان الماضي لا يمنع من الدخول في الصلاة ويسقط فرض تجديدها، ولولا كون بقاء الشيء على ما كان عليه راجحاً لم يكن كذلك؛ لأنّه إن رجّح عدم الاستصحاب عليه جاز الدخول من غير تجديد طهارة في الصورة الأُولى وعدمه في الصورة الثانية، وهما باطلان اتّفاقاً. وإن تساويا لزم إمّا الدخول من غير تجديد في الصورتين أو عدمه في الصورتين.

احتجّوا بأنّ التسوية بين الوقتين في الحكم إمّا أن يكون لاشتراكهما في مقتضي ذلك الحكم أو لا، فإن كان الأوّل كان الحكم في الزمان الثاني ثابتاً بالقياس لا بالاستصحاب، وإن كان الثاني كان تسوية بين الوقتين في الحكم من غير دليل، وهو باطل بالإجماع.

والجواب : التسوية بينهما باعتبار أنّ ثبوت الحكم في الزمان الأوّل علماً يقتضي ثبوته في ثانية ظنّاً، والعمل بالظنّ واجب، ولا يلزم من نفي القياس نفي مطلق الدليل؛ لأنّ القياس دليل خاصّ ونفي الخاصّ لا يلزم منه نفي العامّ.

ثمّ اختلف في أنّ النافي هل عليه إقامة دليل على النفي المدّعى أم لا؟ فقيل : لا دليل عليه؛ لاتّفاق الفقهاء على أنّه لا دليل على منكر الدين؛ لكونه نافياً، ولا على منكر وجوب صلاة سادسة أو صوم شوّال أو لتعذّر إقامة دليل على النفي، كتعذّره على إقامة الدليل على براءة الذمّة[1].

وقيل : لا بدّ من دليل. وهو قول السيّد المرتضى[2] وأبي الحسين[3] والغزالي[4].

وقيل : في العقليّات دون الشرعيّات[5].

---

١. إحكام الفصول في أحكام الأُصول، ج ٢، ص ٧٠٦ ـ ٧٠٩؛ شرح اللمع، ج ٢، ص ٩٩٥ ـ ٩٩٨.

٢. الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج ٢، ص ٨٢٧.

٣. المعتمد، ج ٢، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤.

٤. المستصفى، ج ١، ص ٣٨٤ وفيه : «أنّ ما ليس بضروري فلا يعرف إلّا بدليل».

٥. نقله عن عدّة العلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٤، ص ٣٩٠.

قال المصنّف:

إن أراد القائل بالأوّل أنّ النفي كان حاصلاً من قبل فيغلب على الظنّ بقاؤه إذا لم يطرأ ما يزيل ذلك الظنّ فهو حقّ، وهو عين القول بالاستصحاب، وإن أراد غير ذلك، وهو أنّ الحكم بالنفي فيما لا يكون ممتنعاً بالضرورة غير محتاج إلى دليل فهو باطل؛ لأنّ ذلك النفي إذا لم يكن معلوماً بالضرورة فلا بدّ له من طريق يعلم به، فيجب ذكره عند الدعوى لينظر فيه، كما يجب على مدّعي الإثبات[١].

وبالجملة: أنّ الممكن من حيث هو متساوي النسبة إلى طرفي الثبوت والنفي فلا يحكم بأحدهما إلّا لمرجّح وهو الدليل، وقد وقع الاتّفاق على وجوب إقامة الدليل على الوحدانيّة وقِدَم الصانع.

وحاصل الدعوى الأُولى نفي الشريك له، والثانية نفي الحدوث والبداية عن وجود الله تعالى.

والجواب عن الأوّل: أنّ نفي الدليل على المنكر ليس لكونه نافياً ولا لدلالة العقل على سقوط الدليل عن النافي بل بحكم الشرع، وهو قوله ﷺ: «البيّنة على المدّعي واليمين على مَن أنكر»[٢]. على أنّه ملزم باليمين على ذلك النفي، وهو قائم مقام الحجّة، وقد أسقطوا الحجّة في بعض صور الإثبات، كما في دعوى الودعي ردّ الوديعة وتلفها، وكما لم يكن في ذلك دلالة على سقوط الدليل عن المثبت فكذا المنكر. وانتفاء وجوب صلاة سادسة وصوم شوّال معلوم ضرورةً؛ لأنّه لو كان ثابتاً لاشتهر؛ فلمّا لم يشتهر لم يكن ثابتاً. ونمنع تعذّر العلم بالنفي، كيف والتكليف بإقامة الدليل على نفي الشريك عن الصانع ثابت بالاتّفاق، ولقوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ﴾[٣].

---

١. راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٤، ٣٩٢ـ٣٩٣.

٢. سنن الدارقطني، ج ٣، ص ٣٧، ح ٣١٥١ و ٣١٥٢؛ الخلاف، ج ٣، ص ١٤٨، المسألة ٢٣٦؛ مختلف الشيعة، ج ٩، ص ٣١٢، المسألة ٢٠.

٣. محمّد (٤٧): ١٩.

[البحث الثاني : الاستحسان]

قال :

البحث الثاني : الاستحسان . وقد ذهب إليه أكثر الحنفيّة والحنابلة وأنكره الباقون ، ولا يحصل بينهم اختلاف معنوي ؛ لأنّ بعضهم فسّره بأنّه دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه .

وبعضهم قال : إنّه العدول من قياس إلى قياس أقوى .

وقال آخرون : إنّه تخصيص قياس بأقوى منه .

وقيل : العدول إلى خلاف النظير لدليل أقوى .

والقول الأوّل إن حصل للمجتهد شكّ فيه لم يجز له العمل به إجماعاً ، وإلّا وجب العمل به مطلقاً اتّفاقاً . والثاني متّفق عليه بين أرباب القياس ، وكذا الثالث والرابع .

[تهذيب الوصول، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥]



أقول : الاستحسان لغةً استفعال من الحسن[١] ، ويطلق على ميل الإنسان إلى ما يهواه من الصور والمعاني والأفعال وإن كان مستقبحاً عند غيره .

وعرّفه بعض الحنفيّة بأنّه دليل ينقدح في نفس المجتهد ، ولا يقدر على إظهاره ؛ لعدم مساعدة العبارة عليه[٢] .

وبعضهم بأنّه عبارة عن العدول عن موجب قياس إلى موجب قياس أقوى[٣] .

وبعضهم أنّه عبارة عن تخصيص قياس بدليل أقوى منه[٤] .

وقال الكرخي : الاستحسان عبارة عن العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه بوجهٍ هو أقوى[٥] .

---

١ . راجع القاموس المحيط ، ج ٤ ، ص ٢١٥ ـ ٢١٦ ، «حسن» .

٢ ـ ٤ . نقله عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام ، ج ٤ ، ص ٣٩١ ـ ٣٩٢ ؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول ، ج ٤ ، ص ٣٩٥ ـ ٣٩٦ .

٥ . نقله عنه الرازي في المحصول ، ج ٦ ، ص ١٢٥ ؛ وأبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع ، ج ٢ ، ص ٩٦٩ ؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول ، ج ٤ ، ص ٣٩٦ ـ ٣٩٧ .

وحاصله راجع إلى تفسير الاستحسان بالرجوع عن حكم دليل خاصّ إلى مقابله بدليل طارئ عليه أقوى منه، من نصّ، أو إجماع، أو غيرهما.

وقد ظهر أنّه لا يتحقّق بين هؤلاء المختلفين نزاع في حجّيّة الاستحسان في المعنى؛ لأنّه بالتفسير الأوّل إن حصل للمجتهد تردّد بين كونه دليلاً متحقّقاً ووهماً فاسداً لم يجز له التمسّك به إجماعاً، وإن تحقّق كونه دليلاً شرعيّاً فلا نزاع في جواز التمسّك به مع عدم المعارض.

وبالتفسير الثاني متّفق على كونه حجّة عند القائل بأنّ القياس حجّة؛ إذ لا نزاع بينهم في تقديم أقوى القياسين على أضعفهما.

وكذا بالتفسير الثالث؛ فإنّ حاصله راجع إلى تخصيص العلّة وقد تقدّم البحث فيه.

وأمّا الرابع فكذلك، فإنّ العمل بالدليل الراجح وتقديمه على الدليل المرجوح متعيّن اتّفاقاً.

وتمحّض النزاع بينهم في الإطلاقات اللفظيّة وتلقيب كلّ واحدٍ من هذه المعاني بالاستحسان.

[البحث الثالث : مذهب الصحابي ليس حجّة]

قال :

البحث الثالث . مذهب الصحابي ليس حجّةً ؛ لجواز الخطإ عليه ، ولمخالفة كلّ واحدٍ منهم صاحبه ، فلو كان حجّةً لزم النقيضان ، وعدم الدليل ليس دليلاً على العدم ، وإلّا لزم العكس في المشكوك فيه ؛ لعدم الأولويّة فيجتمع النقيضان .

ومنع المعتزلة أن يقول الله تعالى للنبيّ ﷺ أو للحاكم : « احكم بما شئت ، فإنّك لا تحكم إلّا بالصواب » وإلّا بطل التكليف ؛ لأنّ قول المكلّف : « إن اخترت افعله وإن لم تختر فلا تفعله » ، إباحة ، ولأنّ المكلّف لا ينفكّ من الفعل والترك ، فلا يكون مكلّفاً بما لا ينفكّ عنه ، ولأنّ شرط التكليف تعلّقه بالحسن ، فإن تساوى الوجود والعدم فيه سقط التكليف ، والحسن لا بدّ فيه من طريق ، وإلّا لزم تكليف ما لا يطاق ، ولأنّ جواز ذلك في حقّ العالم يستلزم جوازه في حقّ العامّي ، وهو باطل .

[تهذيب الوصول، ص ٢٩٥]

أقول: هذه بقيّة الشرائط المختلف فيها.

فالأوّل قول الصحابي، والمراد بـ«الصحابي» من ليس من أهل البيت المعصومين، والاتّفاق على أنّه ليس حجّة على غيره من الصحابة، وأمّا على التابعين فذهب المعتزلة[١] والأشاعرة ـ وهو أحد قولي الشافعي[٢] ـ إلى أنّه ليس حجّة[٣]، وهو إحدى الروايتين عن أحمد[٤] والكرخي[٥].

وقال مالك[٦] وأبو بكر الرازي[٧] والبرذعي من الحنفيّة: هو حجّة[٨]، وهو قول آخر للشافعي[٩]. والرواية الأُخرى عن مالك[١٠].

وقيل: هو حجّة مطلقاً[١١]. وقيل: حجّة إن خالف القياس[١٢].

لنا: أنّ كلّ واحدمنهم يجوز عليه الخطأ، ولأنّهم اختلفوا في مسائل كتوريث الجدّ مع الإخوة، ومن قال لزوجته: «أنتِ علَيَّ حرام» وغيرهما، وتناقضت أقوالهم فيها، فلو كان قول الصحابي بمجرّده حجّة على غيره لزم وجوب النقيضين، وهو مُحال.

ويشكل بأنّ لمانعٍ أن يمنع من لزوم ما ذكرتم، وذلك لأنّ كون قول الصحابي حجّة في الجملة لا ينافي عدم وجوب العمل به عند قيام المعارض له الراجح عليه أو المساوي كغيره من الطرق الشرعيّة، فإنّ كلّ واحد منها لا يجب العمل به عند قيام المعارض الراجح أو المساوي، ولا يخرج بذلك عن كونه حجّةً وطريقاً شرعيّاً في الجملة.

ووجوب النقيضين إنّما يلزم على تقدير استواء المختلفين منهم في العلم والزهد والورع ووجوب العمل بهما حينئذٍ، وهو ممنوع بل يتعيّن التخيير، كما في العامّي عند تساوي المجتهدين في ظنّه، والمجتهد عند تساوي الأمارتين.

---

١ ـ ١٠. نقله عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٣٨٥؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٤، ص ٤٢١ ـ ٤٢٢.

١١ و ١٢. نقله عن قوم الرازي في المحصول، ج ٦، ص ١٢٩؛ والبيضاوي في منهاج الوصول راجع الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٣، ص ٢٠٥.

الثاني: ذهب بعض الفقهاء إلى أنّ عدم الدليل على الحكم الشرعي دليل على عدمه.

واستدلّ عليه بأنّ الحكم لا بدّ له من دليل شرعي؛ لما تقدّم، وإلّا لزم تكليف ما لا يطاق، وذلك الدليل إمّا نصّ أو إجماع أو قياس، كقصّة معاذ الدالّة على انحصار أدلّة الحكم الشرعي في الثلاثة المذكورة، فإذا لم يظفر المجتهد بدليل منها غلب على ظنّه عدمه، والعمل بالظنّ واجب، ولأنّ الدليل كان معدوماً في الأوّل والأصل استمراره، وإذا لم يكن الدليل موجوداً لم يكن الحكم موجوداً[1].

وهذا فاسد، فإنّ عدم دليل الثبوت لو كان دليلاً على عدم الثبوت لكان عدم دليل العدم دليلاً على عدم العدم؛ لعدم أولويّة أحد طرفي الحكم، أعني وجوده وعدمه في المحلّ المشكوك في ثبوت الحكم له لكونه ممكناً، وعدم العدم وجود، فيكون الحكم المشكوك فيه حينئذٍ معدوماً موجوداً في ذلك المحلّ، فيجتمع النقيضان، وهو مُحال بالضرورة.

وتعبير المصنّف عن الثاني المذكور بالعكس إنّما هو مجاز؛ إذ ليس ذلك عكساً حقيقة.

الثالث: جزم مويس[2] بن عمران بجواز أن يقول الله تعالى للنبيّ أو للعالم: «احكم بما شئت فإنّما تحكم بالصواب»[3]، وجوّزه أبو عليّ الجبّائي في حقّ النبيّ دون غيره[4].

وتوقّف الشافعي[5] وجمهور المعتزلة على امتناعه[6].

---

١. نقل هذا القول الرازي في المحصول، ج ٦، ص ١٦٨ ـ ١٧٠؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٤، ص ٤٤٧ وما بعدها.

٢. مُوَيْس كأُوَيْس، كأنّه تصغير مَوْس، هو ابن عمران. متكلّم. تاج العروس، ج ٨، ص ٤٨٢، «موس»؛ راجع المحصول، ج ٢، ص ١٣٧.

٣ ـ ٥. نقله عنهم أبو الحسين البصري في المعتمد، ج ٢، ص ٣٢٩؛ والآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٤٣٤.

٦. حكاه عنهم الرازي في المحصول، ج ٦، ص ١٣٧.

واحتجّوا عليه بوجوه :

الأوّل : أنّه موجب لسقوط التكليف ، فإنّ الشارع إذا قال للمكلّف : «إن اخترت الأمر الفلاني فافعله ، وإن لم تختره فلا تفعله» كان ذلك عين الإباحة ، فلا يكون تكليفاً .

ويشكل بالمنع من إيجابه سقوط التكليف عنه . كيف ، وهو مأمور بالحكم بأحد ذينك الطرفين وملزم[1] بذلك الحكم ، ومؤاخذ على تركه .

سلّمنا ، لكن لا يلزم من سقوط التكليف بذلك سقوط سائر التكاليف عنه ، اللّهمّ إلّا أن يقال : المراد بذلك تفويض الحكم إليه في كلّ أمر حتّى في إسقاط التكليف عنه بما دلّ عليه النصّ أو لم[2] يدلّ لكن ذلك ممّا لم يقل به أحد .

الثاني : أنّ المكلّف لا ينفكّ من أحد النقيضين ـ أعني الفعل والترك ـ ويستحيل تكليف الإنسان بما يستحيل انفكاكه عنه ؛ لكونه تحصيلاً للحاصل ، وليس ذلك كالتكليف بخصال الكفّارة المخيّرة ؛ لأنّ المكلّف يمكنه الانفكاك عنها أجمع .

وفيه نظر ؛ فإنّ التكليف إنّما هو الحكم بتعيّن أحد الطرفين ، وذلك ممّا ينفكّ عنه المكلّف ، وليس حاصلاً حتّى يكون قيامه تحصيلاً للحاصل .

الثالث : القصد إلى الفعل إنّما يحسن إذا علم المكلّف أو ظنّ كونه حسناً ، وذلك يوجب تمييز الحسن عن القبيح قبل الإقدام على الفعل بأمارة أو دلالة تقتضي ذلك ، فعلى تقدير عدمها يكون مكلّفاً بما لا يطاق .

ويشكل بالمنع من كون حسن القصد إلى الفعل مشروطاً بعلم كون ذلك الفعل حسناً أو ظنّه ؛ فإنّ كثيراً من الأفعال الصادرة عن المكلّف يستحسنها العقلاء مع عدم شعورهم بعلم الفاعل بحسنها ، بل ومع علمهم بعدم شعوره بذلك . ألا ترى إلى العبد إذا أمره سيّده بفعلٍ حسن فامتثل ، فإنّ العقلاء يمدحونه على الامتثال ، ويقضون بحسنه وإن ذهلوا عن كونه عالماً أو ظانّاً بحسن الفعل المأمور به ، بل وإن

---

١ . في النسخ : «ملزوم» . وما أثبتناه لإصلاح العبارة .

٢ . كلمة «لم» لم ترد في «ن» .

علموا ذهوله عن حسنه؟!

وأُورد أيضاً أنّ المميّز موجود، وهو قوله: «قد علمنا أنّك لا تختار إلّا الحسن».

أُجيب بأنّ العلم بالحسن شرط التكليف والشرط متقدّم، وما ذكرتموه يقتضي تأخّره؛ لأنّه لا يعلم كونه حسناً إلّا بعد الفعل، ويستحيل كون الواحد من جِهة واحدة متقدّماً ومتأخّراً.

واعترضه المصنّف بأنّ وجوب تقدّم العلم أو الظنّ بحسن الفعل إنّما يثبت على تقدير تجويز وقوع القبيح إمّا على تقدير عدمه، وهو هنا منتفٍ[١].

الرابع: لو جاز ذلك في حقّ العالم لجاز في حقّ العامّي، وهو باطل إجماعاً.

ويشكل بمنع الملازمة[٢].

احتجّوا[٣] بأنّ النبيّ ﷺ قال يوم فتح مكّة: «إنّ الله حرّم مكّة يوم خلق السماوات والأرض لا يختلى خلاها، ولا يعضد شجرها». فقال العبّاس: يا رسول الله، إلّا الإذخر؟ فقال ﷺ: «إلّا الإذخر»[٤]. فهذا الاستثناء ليس بالوحي بل بمجرّد مشيّته ﷺ. ولأنّه ﷺ لمّا قتل النضر بن الحارث جاءته ابنته وأنشدت الأبيات المشهورة، فقال ﷺ: «لو كنت سمعتها ما قتلته»[٥]. فدلّ على [أنّ] قتله ليس بالوحي بل بمجرّد رأيه، وإلّا لما كان يسوغ له ترك قتله؛ ولأنّ الأقرع قال: يا رسول الله، أكُلّ عام؟ لمّا قال: «كُتب عليكم الحجّ»،

---

١. نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٢٣٠.

٢. ذكر هذه الوجوه الأربعة بالتفصيل الرازي في المحصول، ج ٦، ص ١٣٧ ـ ١٤٠.

٣. أي المثبتون.

٤. الكافي، ج ٤، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦، باب أنّ الله عزّ وجلّ حرّم مكّة...، ح ٣؛ الفقيه، ج ٢، ص ٢٤٦، ح ٢٣١٨؛ مسند أحمد، ج ١، ص ٤٣٩، ح ٢٣٤٩؛ سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ١٠٣٨، ح ٣١٠٩؛ سنن النسائي، ج ٥، ص ٢١٠، ح ٢٨٧١؛ السنن الكبرى، البيهقي، ج ٥، ص ٣١٨ ـ ٣١٩، ح ٩٩٤٤، مع اختلاف يسير في المصادر.

٥. الاستيعاب، ج ٤، ص ٤٥٧ ـ ٤٥٨، الرقم ٣٥٠٤؛ ونقله أيضاً الرازي في المحصول، ج ٦، ص ١٤٤؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٢٣٣.

فسكت رسول الله ﷺ، فلمّا أعاد قال: «والذي نفسي بيده لو قلتها لوجبتْ، ولو وجبتْ لتأثّمتم بها دعوني ما وادعتكم»[١]، ولأنّه لمّا فتح مكّة نادى مناديه أن اقتلوا مِقْيَس بن صَبَابَة وابن أبي سرح ثمّ شفع عثمان في الثاني[٢]، فلو نزل الوحي لظهرت علاماته.

وأُجيب بأنّ الإذخر، قيل: إنّه ليس من «الخلا» فإباحته للاستصحاب، وجاز إباحة القتل وتركه، والثالث لا يدلّ على إيجابه من نفسه، والرابع جوابه كالثاني.

[البحث الرابع في كيفيّة الاستدلال]

قال:

البحث الرابع في كيفيّة الاستدلال. الدليل والمطلوب لا بدّ وأن يتناسبا وإنّما تحصل المناسبة بالاشتمال، فإن اشتمل المطلوب على الحجّة فهو الاستقراء، وهو لا يفيد اليقين؛ لجواز أن يكون ما لم يستقرء بخلاف ما استقرأ إلّا أن يكون المذكور فيه جميع الجزئيّات، وإن كان بالعكس فهو القياس في عرف أهل النظر، وهو المفيد لليقين، وإن اشتمل عليهما ثالث فهو التمثيل، وهو الذي يسمّيه الفقهاء القياس، وقد سبق بيانه.

والقياس المفيد لليقين لا بدّ فيه من مقدّمتين، فإن اشتملت إحداهما على المطلوب أو نقيضه بالفعل فهو الاستثنائي، وإلّا فهو الاقتراني.

والاستثنائي قسمان: متّصل ومنفصل.

ويشترط في المتّصلة لزوميّة الشرطيّة وكلّيّتها أو كلّيّة الاستثناء، فإن استثنى فيه عين المقدّم أنتج عين التالي، وإن استثني فيه نقيض التالي أنتج نقيض المقدّم، ولا ينتج استثناء نقيض المقدّم ولا عين التالي؛ لجواز كون الملزوم أخصّ.

---

١. مسند أحمد، ج ١، ص ٦١١، ح ٣٥٠٠؛ سنن النسائي، ج ٥، ص ١١٣، ح ٢٦١٦.

٢. نقل هذه الحادثة الرازي في المحصول، ج ٦، ص ١٤١ ـ ١٤٣؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٥، ص ٢٣١ ـ ٢٣٢.

ويشترط في المنفصلة العِناد وكلّيّة المقدّم أو الاستثناء، فإن كانت المنفصلة فيه حقيقيّة أنتج استثناء عين أيّهما كان نقيض الآخر ونقيض أيّهما كان عين الآخر. فالنتائج أربعة، وإن كانت مانعة الجمع أنتج استثناء عين أيّهما كان نقيض الآخر، ولا ينتج استثناء النقيض، وإن كانت مانعة الخلوّ فبالعكس.

وأمّا الاقتراني فإن كان الحدّ الأوسط فيه محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى فهو الشكل الأوّل، وهو أبيَن الأشكال.

وإن كان بالعكس فيهما فهو الرابع.

وإن كان محمولاً في المقدّمتين فهو الثاني.

وإن كان موضوعاً فيهما فهو الثالث.

ويشترط في الأوّل إيجاب الصغرى وكلّيّة الكبرى.

وفي الثاني اختلافهما بالكيف مع كلّيّة الكبرى.

وفي الثالث إيجاب الصغرى، وكلّيّة إحداهما.

وفي الرابع عدم اجتماع الخسّتين إلّا إذا كانت الصغرى موجبةً جزئيّةً، وكون الكبرى سالبةً كلّيّةً إذا كانت الصغرى موجبةً جزئيّةً، وتفاصيل ذلك مذكور في كتبنا المنطقيّة. [تهذيب الوصول، ص ٢٩٦ ـ ٢٩٧]

أقول: لفظ «الاستدلال» لغةً استفعال من طلب الدليل[1]. واصطلاحاً يقال على معنيين أحدهما: عامّ، وهو ذكر الدليل مطلقاً، سواء كان عقليّاً أو نقليّاً، قطعيّاً أو ظنّيّاً. والثاني: خاصّ، وهو عبارة عن دليل لا يكون نصّاً ولا إجماعاً ولا قياساً. والمراد هنا المعنى الأوّل.

واعلم أنّه لا بدّ وأن يكون بين الدليل والمطلوب مناسبة، وتلك المناسبة إنّما تكون باشتمال أحدهما على الآخر. فإن اشتمل المطلوب على الحجّة فهو الاستقراء، وهو مأخوذ من تتبّع القرى قريةً بعد أخرى؛ لأنّ المستقرئ يتّبع

1. راجع الصحاح، ج ٣، ص ١٦٩٨؛ لسان العرب، ج ١١، ص ٢٤٨، «دلل».

الجزئيّات جزئيّاً بعد آخر، فإذا وجدها متّفقة في الحكم حكم على الكلّي الشامل لها بذلك الحكم.

مثال ذلك: إنّا إذا رأينا إنساناً يحرّك فكّه الأسفل عند المضغ، والفرس والأسد والجمل [كذلك]؛ حكمنا بأنّ كلّ حيوان يحرّك فكّه الأسفل. فقد اشتمل المطلوب ـ وهو قولنا: «كلّ حيوان يحرّك فكّه الأسفل عند المضغ» ـ على دليله وهو قولنا: «الإنسان والجمل والفرس يحرّك» ولا يفيد اليقين؛ لجواز كون بعض جزئيّات ذلك الكلّ مخالفاً للمذكورات كما قالوا في التمساح: إنّه يحرّك فكّه الأعلى عند المضغ لا غير.

هذا إذا لم يكن الاستقراء حاصراً للجزئيّات. أمّا لو حصر أفاد اليقين مثل «كلّ عدد إمّا زوج وإمّا فرد، وكلّ زوج بعده الواحد وكلّ فرد بعده الواحد» فإنّه يلزم منه كلّ عدد بعده الواحد يقيناً.

وإن كان بالعكس بأنْ كان الدليل مشتملاً على المطلوب فهو القياس في عرف أهل النظر، وعرّف بأنّه قول مؤلّف من أقوال إذا سلّمت لزم عنها لذاتها قول آخر.

وإن اشتمل الدليل والمطلوب معاً أمر ثالث فهو علّة في ثبوت ذلك الحكم المشترك بينهما فهو التمثيل، وهو الذي يسمّيه الفقهاء قياساً وقد سبق البحث فيه وفي أحكامه. وهو في الحقيقة مركّب من الاستقراء والقياس؛ لأنّا إذا أثبتنا علّيّة الوصف المعيّن للحكم، كالإسكار للتحريم باعتبار وجوده في الأصل، كالخمر لزم منه صدق قولنا: «كلّ مسكرٍ حرام»، فيتألّف قياس اقتراني هكذا: «النبيذ مسكر، وكلّ مسكر حرام»، ينتج: «النبيذ حرام». والصغرى يقينيّة، والكبرى معلومة بالاستقراء لكن لم يوجد إلّا جزئي واحد. هكذا قيل.

ويشكل بأنّا نمنع استفادة صدق الكبرى من الاستقراء، فإنّه قد تقدّم أنّه لا يكفي وجود الوصف مع الحكم في كونه علّةً له ما لم ينضمّ إليه معنى آخر من نصّ أو مناسبة أو اعتبار أو غير ذلك. والاستقراء ليس كذلك بل يكفي فيه مجرّد

اقتران الحكم بالصورة المعتبرة.

والقياس المفيد لليقين ـ أعني المشتمل على المطلوب ـ لا بدّ فيه من مقدّمتين؛ لأنّ نسبة محمول المطلوب إلى موضوعه بالإيجاب أو السلب لا بدّ وأن تكون كسبيّة؛ لاستحالة الاستدلال على الضروري، وحينئذٍ لا بدّ من متوسّط بينهما يكون ثبوت محمول المطلوب له أو سلبه عنه بيّناً، وثبوت ذلك المتوسّط لموضوع المطلوب أو سلبه عنه كذلك، فوجب تركّبه من مقدّمتين تشتركان في ذلك المتوسّط وتتباينان بطرفين آخرين، فإن كانت إحداهما مشتملة على المطلوب أو نقيضه بالفعل سمّي القياس المؤلّف منهما استثنائيّاً وإلّا سمّي اقترانيّاً.

والقياس الاستثنائي مركّب من مقدّمتين: إحداهما شرطيّة، وهي التي تنحلّ عند حذف الأدوات إلى قضيّتين. والأُخرى استثناء أحد جزئي تلك الشرطيّة أو نقيضه لينتج عين الآخر أو نقيضه، وهو قسمان متّصل ومنفصل؛ لأنّه لمّا كان مركّباً من مقدّمتين إحداهما استثنائيّة إمّا لعين أحد جزئي القضيّة الأُخرى أو نقيضه، وتلك القضيّة المستثنى منها لا بدّ من تركّبها من جزئين بينهما نسبة إمّا بإيجاب أو سلب، وتلك النسبة إمّا باللزوم والاتّصال أو برفعه أو بالعناد والانفصال أو برفعه، فإن كان الأوّل كانت القضيّة شرطيّة متّصلة، والجزء الداخل عليه حرف الشرط يسمّى مقدّماً، والآخر وهو الذي يدخل عليه حرف الجزاء يسمّى تالياً، ويسمّى القياس المؤلّف منهما ومن استثناء أحد جزئيها أو نقيضه متّصلاً، كقولنا: «إن كان هذا إنساناً فهو حيوان، لكنّه إنسان فهو حيوان، أو لكنّه ليس حيواناً فهو ليس إنساناً» وإن كان الثاني كانت القضيّة منفصلةً، والقياس المؤلّف منها ومن استثناء أحد جزئيها سمّي منفصلاً، كقولنا: «إمّا أن يكون هذا العدد زوجاً أو فرداً، لكنّه زوج فهو ليس بفرد، لكنّه فرد فهو ليس بزوج».

وأمّا المتّصل فشرط إنتاجه أن يكون الشرطيّة فيه لزوميّة، وهي التي يكون التالي فيها لازماً للمقدّم؛ لأمر يوجب ذلك، كالعلّيّة وغيرها، وإنّما كان ذلك

شرطاً؛ لأنّ المرجع في هذا القياس إلى الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم، وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم، وإنّما يتحقّق ذلك في اللزوميّة؛ لأنّ الاتّفاقيّة يجب أن يكون رفع جزئيها أو وضعهما معلوماً ولا يحصل للقياس المؤلّف منها فائدة، ولجواز مصاحبة أحد الجزئين للآخر في وقت وخلوّه عنه في آخر، فلا يتحقّق الإنتاج؛ لجواز مغايرة وقت الاستثناء لوقت المصاحبة.

ويجب كونها كلّيّة أو كون الرفع أو الوضع ـ أعني الاستثناء ـ كلّيّاً أو كون وقت اللزوم والوضع أو الرفع واحداً؛ لأنّه لولا ذلك لم يتحقّق اللزوم؛ لاحتمال كون وقت الاتّصال غير وقت الاستثناء، فلا يتحقّق الإنتاج.

ومع تحقّق هذه الشرائط إن استثني عين المقدّم أنتج عين التالي، وإن استثني نقيض التالي أنتج نقيض المقدّم؛ لأنّ المقدّم ملزوم للتالي، ويجب وجود اللازم عند تحقّق الملزوم، وعدم الملزوم عند عدم اللازم، فلا ينتج استثناء عين التالي ولا استثناء نقيض المقدّم؛ لأنّ اللازم جاز أن يكون أعمّ من ملزومه ووجود الأعمّ غير مستلزم لوجود الأخصّ، وكذا ارتفاع الأخصّ لا يوجب ارتفاع الأعمّ.

ولو علم مساواة المقدّم للتالي في العموم والخصوص أنتج استثناء عين التالي عين المقدّم، واستثناء نقيض المقدّم نقيض التالي؛ فلهذا القياس حينئذٍ أربع نتائج من استثناء عين المقدّم ونقيضه واستثناء عين التالي ونقيضه.

وأمّا المنفصل فشرطه أن يكون المنفصلة فيه عناديّة، وأن يكون المقدّم كلّيّاً أو استثنائيّاً أو يكون وقت الانفصال والاستثناء واحداً.

أمّا الأوّل؛ فلأنّ الانفصال الاتّفاقي لا يكفي؛ لجواز أن لا يبقى حال الاستثناء، وحينئذٍ لا يدلّ رفع أحد جزئيها ولا وضعه على رفع الآخر ولا على وضعه.

وأمّا الثاني؛ فلأنّه لولاه لجاز كون الاستثناء عند عدم الانفصال، فلا تتحقّق النتيجة.

ثمّ المنفصلة قد تكون حقيقيّة، وهي التي يمتنع اجتماع جزئيها على الصدق والكذب، وهي مركّبة من القضيّة ونقيضها أو مساوي نقيضها كقولنا: «هذا العدد إمّا زوج أو لا زوج»، أو «هذا العدد إمّا زوج أو فرد»، ولها أربع نتائج، حاصلة من استثناء عين كلّ واحد من جزئيها، والنتيجة نقيض الآخر، ومن استثناء نقيض كلّ منهما ينتج عين الآخر مثل: «هذا العدد إمّا زوج أو فرد، لكنّه زوج فليس بفرد، لكنّه ليس بزوج فهو فرد، لكنّه فرد فهو ليس بزوج، لكنّه ليس بفرد فهو زوج».

وإن كانت مانعة الجمع، وهي التي يمتنع اجتماع جزئيها على الصدق دون الكذب مثل «هذا الجسم إمّا أن يكون إنساناً أو فرساً» وهي مركّبة من القضيّة وما هو أخصّ من نقيضها، فلها نتيجتان، من استثناء عين أيّهما كان ينتج نقيض الآخر، واستثناء نقيض كلّ واحد من الجزئين غير منتج؛ لأنّه أعمّ من عين الآخر، والعامّ لا يستلزم الخاصّ ولا يستلزم عدمه.

وإن كانت مانعة خلوّ، وهي التي يمتنع اجتماع جزئيها على الكذب دون الصدق، مثل: «إمّا أن يكون هذا ملوّناً أو لا يكون أسوداً» وهي مركّبة من القضيّة ومن الأعمّ من نقيضها، فلها نتيجتان من استثناء نقيض أيّ الجزئين كان ينتج عين الآخر، كما لو قلت: «لكنّه ليس ملوّناً» أنتج فهو ليس بأسود. ولو قلت: «لكنّه بأسود» أنتج فهو ملوّن ولا ينتج استثناء عين أحدهما نقيض الآخر؛ لأنّ كلّ واحدٍ من الجزئين أعمّ من نقيض الآخر، والعامّ لا يستلزم الخاصّ، وأمّا الثاني؛ فلأنّ أحدهما لو استلزم الآخر كان ارتفاع اللازم موجباً لارتفاع الملزوم فيجتمع النقيضان حينئذٍ؛ لأنّ ارتفاع كلّ منهما يوجب تحقّق الآخر فلو قلت: «لكنّه ملوّن» لم يلزم أن يكون أسوداً ولا لا أسود ولو قلت: «لكنّه ليس بأسود» لم يلزم كونه ملوّناً ولا غير ملوّن.

وأمّا الاقتراني فإن كان الحدّ الأوسط المشترك بين المقدّمتين محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى مثل: «كلّ حيوان جسم، وكلّ جسم محدث»

فهو الشكل الأوّل، وهو أظهر الأشكال وأبينها وأكملها؛ لإنتاجه المحصورات الأربع، وعكسه مثل: «كلّ جسم محدث وكلّ حيوان جسم» فهو الشكل الرابع.

وإن كان محمولاً فيهما مثل: «كلّ جسم مؤلّف ولا شيء من القديم بمؤلّف» فهو [الشكل] الثاني والموضوع فيهما [الشكل] الثالث مثل: «كلّ جسم مؤلّف وكلّ جسم محدث».

وشرط الأوّل بحسب الكيف إيجاب الصغرى وبحسب الكمّ كلّيّة الكبرى.

أمّا الأوّل؛ فلأنّها لو كانت سالبة لم يحصل الإنتاج المتيقّن؛ لأنّه يصدق «لا شيء من الإنسان بفرس، وكلّ فرس صهّال» والحقّ السلب، ولو قلنا حينئذٍ في الكبرى: «وكلّ فرس حيوان» فالحقّ الإيجاب.

وأمّا الثاني؛ فلأنّه يصدق «كلّ إنسان حيوان، وليس كلّ حيوان ناطقاً»، والحقّ الإيجاب. ولو قلنا في الكبرى: «وليس كلّ حيوان صاهلاً»، كان الحقّ السلب فضروبه الناتجة أربعة:

الأوّل: موجبتان كلّيّتان ينتج موجبة كلّيّة مثل: كلّ ج ب وكلّ ب أ ينتج: كلّ ج أ.

الثاني: من كلّيّتين والصغرى موجبة مثل: كلّ ج ب ولا شيء من ب أ ينتج: لا شيء من ج أ.

الثالث: من موجبتين والصغرى جزئيّة مثل: بعض ج ب و كلّ ب أ ينتج: بعض ج أ.

الرابع: من موجبة جزئيّة صغرى وسالبة كلّيّة كبرى ينتج موجبة جزئيّة، مثل: بعض ج ب ولا شيء من ب أ ينتج: بعض ج ليس أ.

وأمّا الشكل الثاني فشرطه بحسب الكيف اختلاف مقدّمتيه بالإيجاب والسلب، بحيث تكون إحداهما موجبة والأُخرى سالبة. وبحسب الكمّ كلّيّة كبرى.

أمّا الأوّل؛ فلأنّه لو اتّفقتا في الإيجاب لم يحصل الجزم بالنتيجة. فإنّه يصدق «كلّ إنسان حيوان وكلّ ناطق حيوان» والحقّ الإيجاب. ولو قلت في الكبرى:

«وكلّ فرس حيوان» كان الحقّ السلب، ولو اتّفقتا في السلب لم يحصل الجزم بالإنتاج أيضاً؛ لأنّه يصدق «لا شيء من الإنسان بفرس، ولا شيء من الناطق بفرس» والحقّ الإيجاب.

ولو قلت في الكبرى: «ولا شيء من الحمار بفرس» كان الحقّ السلب.

وأمّا الثاني؛ فلأنّه يصدق «كلّ إنسان ناطق، وليس كلّ فرس ناطقاً» والحقّ السلب.

ولو قلت في الكبرى: «وليس كلّ حيوان ناطقاً» كان الحقّ الإيجاب فضروبه الناتجة أربعة، وكلّ منها لا يثبت نتيجته إلّا بالردّ إلى الأوّل.

فالأوّل: من كلّيّتين والصغرى موجبة مثل: كلّ ج ب ولا شيء من أ ب، ينتج: لا شيء من ج أ.

وبيانه إمّا بالخلف، وهو ضمّ نقيض النتيجة إلى الكبرى لينتج ما يناقض الصغرى، بأن يقول: لو لم يصدق لا شيء من ج أ لصدق نقيضه، وهو بعض ج أ، وبضمّه إلى الكبرى هكذا بعض ج أ، ولا شيء من أ ب ينتج: بعض «ج» ليس «ب»، وهو الضرب الرابع من الشكل الأوّل.

وإمّا بعكس الكبرى فيرتدّ إلى الأوّل، وهو الضرب الثاني منه هكذا: كلّ ج ب، ولا شيء من ب أ ينتج: لا شيء من ج أ.

الثاني: من كلّيّتين والكبرى موجبة مثل: لا شيء من ج ب وكلّ أ ب ينتج: لا شيء من ج أ.

وبيانه إمّا بالخلف وهو أن يقول: لو لم يصدق قولنا: لا شيء من ج أ لصدق نقيضه، وهو بعض ج أ، وبضمّه إلى الكبرى هكذا: بعض ج أ، وكلّ أ ب ينتج: بعض ج ب وهو يناقض الصغرى وهو الضرب الثالث من الشكل الأوّل.

أو بعكس الصغرى وجعلها كبرى، ثمّ عكس النتيجة هكذا: كلّ أ ب، ولا شيء من ب ج، ينتج: لا شيء من أ ج. وينعكس إلى قولنا: لا شيء من ج أ، وهو المطلوب، وهذا هو الضرب الثاني من الشكل الأوّل.

الثالث : من موجبة جزئيّة صغرى، وسالبة كلّيّة كبرى ينتج : سالبة جزئيّة مثل : بعض ج ب ولا شيء من أ ب ينتج : بعض ج ليس أ.

وبيانه إمّا بالخلف، وهو أن يقول : لو لم يصدق قولنا : بعض ج ليس أ لصدق نقيضه، وهو كلّ ج أ، ويضمّ إلى الكبرى هكذا : كلّ ج أ، ولا شيء من أ ب ينتج : لا شيء من ج ب وهو يناقض الصغرى، وهذا هو الضرب الثاني من الشكل الأوّل.

وإمّا بعكس الكبرى ليصير الضرب الرابع من الشكل الأوّل.

وإمّا بالافتراض وهو أن يفرض موضوع الصغرى، وهو البعض المحكوم عليه بالباء د فيصدق هنا مقدّمتان كلّيّتان إحداهما : كلّ د ب، والأُخرى : كلّ د ج، فبضمّ الأوّل وهو قولنا : كلّ د ب إلى الكبرى وهو قولنا : ولا شيء من أ ب ينتج : ولا شيء من د أ، ثمّ تعكس الثانية إلى قولنا : بعض ج د وبضمّها إلى هذه النتيجة هكذا : بعض ج د، ولا شيء من د أ ينتج : بعض ج ليس أ.

الرابع : من سالبة جزئيّة صغرى وموجبة كلّيّة كبرى ينتج سالبة جزئيّة مثل : بعض ج ليس ب وكلّ أ ب ينتج : بعض ج ليس أ.

وبيانه بالخلف بأن يقول : لو لم يصدق قولنا : بعض ج ليس أ، لصدق نقيضه، وهو كلّ ج أ فبضمّه إلى الكبرى وهي قولنا : كلّ أ ب ينتج : كلّ ج ب، وهو يناقض الصغرى.

وأمّا الشكل الثالث فشرطه بحسب الكيف إيجاب الصغرى وبحسب الكمّ كلّيّة إحدى المقدّمتين.

أمّا الأوّل؛ فلأنّها لو كانت سالبة لم يحصل الجزم بالإنتاج؛ لأنّه يصدق قولنا : «لا شيء من الإنسان بحجر، ولا شيء من الإنسان بفرس» مع صدق السلب، ولو قلت في الكبرى : «ولا شيء من الإنسان بحمار» كذب السلب ويصدق قولنا : «لا شيء من الإنسان بفرس وكلّ إنسان حيوان» والحقّ الإيجاب ولو قلت في الكبرى : «وكلّ إنسان ناطق» كان الحقّ السلب.

أمّا الثاني؛ فلأنّه لو كانت المقدّمتان جزئيّتين لم يجب اتّحاد الوسط، فلا يجب

التعدّي من الأوسط إلى الأصغر، كما يقول: «بعض الحيوان إنسان وبعض الحيوان فرس» مع كذب الإيجاب ولو قلت: «وبعض الحيوان ناطق» كذب السلب. فضروبه الناتجة ستّة؛ لأنّ الشرط الأوّل أسقط ثمانية حاصلة من ضرب السالبتين الصغريين مع الكبريات الأربع. والثاني أسقط اثنتين: هما الموجبة الجزئيّة الصغرى مع الجزئيّتين الكبريين.

الأوّل: من موجبتين كلّيّتين ينتج: موجبة جزئيّة مثل: كلّ ج ب وكلّ ج أ ينتج: بعض ب أ.

وبيانه إمّا بالخلف، وهو ضمّ نقيض النتيجة إلى الصغرى لينتج من الشكل الأوّل ما يناقض الكبرى هكذا: كلّ ج ب ولا شيء من أ ب ينتج: لا شيء من ج أ، وهو مضادّ الكبرى المستلزم لصدق نقيضها.

وإمّا بعكس الصغرى ليرتدّ إلى الضرب الثالث من الأوّل هكذا: بعض ب ج وكلّ ج أ ينتج: بعض ب أ.

الثاني: من كلّيّتين والكبرى سالبة مثل: كلّ ج ب، ولا شيء من ج أ، ينتج: بعض ب ليس أ.

وبيانه إمّا بالخلف، وهو بأن يضمّ نقيض النتيجة إلى الصغرى لينتج ما يناقض الكبرى هكذا: كلّ ج ب وكلّ أ ب ينتج: كلّ ج أ، وهو يضادّ الكبرى.

وإمّا بعكس الصغرى ليرجع إلى الشكل الأوّل هكذا: بعض ب ج ولا شيء من ج أ ينتج: بعض ب ليس أ.

الثالث: من موجبتين والكبرى كلّيّة ينتج موجبة جزئيّة، مثل: بعض ج ب، وكلّ ج أ ينتج: بعض ب أ.

وبيانه إمّا بالخلف، وهو بأن يضمّ نقيض النتيجة إلى الصغرى لينتج ما يناقض الكبرى هكذا: بعض ج ب ولا شيء من ب أ ينتج: بعض ج ليس أ، وهو نقيض الكبرى.

وإمّا بعكس الصغرى ليرجع إلى الأوّل هكذا: بعض ب ج وكلّ ج أ ينتج: بعض

ب أ. وهو الضرب الثالث من الشكل الأوّل.

وإمّا بالافتراض بأن يفرض الموضوع، وهو البعض الذي من ج، وهو ب د، فتصدق مقدّمتان: كلّ د ج وكلّ د ب، فيضمّ الأوّل إلى الكبرى ليصير هكذا: كلّ د ج وكلّ ج أ ينتج: كلّ د أ، ثمّ نجعل هذه النتيجة كبرى للثانية هكذا: كلّ د ب وكلّ د أ ينتج: بعض ب أ.

الرابع: من موجبة جزئيّة صغرى، وسالبة كلّيّة كبرى ينتج: سالبة جزئيّة مثل: بعض ج ب ولا شيء من ج أ ينتج: بعض ب ليس أ.

وبيانه إمّا بالخلف بأن يقول: لو لم يصدق قولنا: بعض ب ليس أ لصدق نقيضه، وهو: كلّ ب أ، فيجعله كبرى للصغرى هكذا: بعض ج ب، وكلّ: ب أ ينتج: بعض ج أ، وهو يناقض الكبرى.

أو بعكس الصغرى بحيث يرتدّ إلى الأوّل بأن يقول: بعض ب ج، ولا شيء من ج أ ينتج: بعض ب ليس أ، وهو المدّعى.

وإمّا بالافتراض بأن يفرض الموضوع، وهو: بعض ج د فيصدق كلّ د ج، وكلّ د ب فيضمّ الأوّل إلى الكبرى لتصير هكذا: كلّ د ج، ولا شيء من ج أ ينتج: لا شيء من د أ، ثمّ يضمّ هذه النتيجة إلى الثانية بأن يقول: كلّ د ب ولا شيء من د أ ينتج: بعض ب ليس أ.

الخامس: من موجبتين والصغرى كلّيّة ينتج موجبة جزئيّة مثل: كلّ ج ب، وبعض ج أ ينتج: بعض ب أ.

وبيانه إمّا بالخلف بأن نقول: لو لم يصدق: بعض أ ب لصدق نقيضه، وهو لا شيء من ب أ، ويضمّ إلى الصغرى فيصير هكذا: كلّ ج ب ولا شيء من ب أ ينتج: لا شيء من ج أ وهو يضادّ الصغرى.

وإمّا بعكس الكبرى وجعلها صغرى، وعكس النتيجة هكذا: بعض أ ج وكلّ ج ب ينتج: بعض أ ب، وتنعكس إلى قولنا: بعض ب أ، وهو المطلوب.

وإمّا بالافتراض بأن يفرض الموضوع في الكبرى د فيصدق كلّ د ج وكلّ د أ ثمّ

يجعل الأوّل صغرى للكبرى هكذا : كلّ د ج وكلّ ج ب ينتج : كلّ د ب ثمّ يضمّ هذه النتيجة إلى الثانية هكذا : كلّ د ب وكلّ د أ ينتج : بعض ب أ.

السادس : من موجبة كلّيّة صغرى وسالبة جزئيّة كبرى ينتج ؛ سالبة جزئيّة مثل : كلّ ج ب ، و بعض ج ليس أ ينتج : بعض ب ليس أ.

وبيانه إمّا بالخلف وهو أن تقول : لو لم يصدق قولنا : بعض ب ليس أ ؛ لصدق نقيضه وهو قولنا : كلّ ب أ فنجعله كبرى للصغرى ليصير هكذا : كلّ ج ب و كلّ ب أ ينتج : كلّ ج أ وهو يناقض الكبرى.

أو بالافتراض بأن يفرض موضوع السالبة د فيصدق : كلّ د ج ، ولا شيء من د أ ، فبضمّ الأوّل إلى الصغرى هكذا : كلّ د ج ، وكلّ ج ب ينتج : كلّ د ب ، ثمّ بضمّ هذه النتيجة إلى الثانية هكذا : كلّ د ب ، ولا شيء من د أ ينتج : بعض ب ليس أ ، وهو المطلوب.

وأمّا الرابع فشرطه بحسب الكمّ والكيف أمران :

أحدهما : عدم اجتماع الخسّتين ـ أعني السلب والجزئيّة فيه ـ إلّا إذا كانت الصغرى موجبة جزئيّة.

الثاني : كلّما كانت الصغرى موجبةً جزئيّةً كانت الكبرى سالبةً كلّيّةً . فيسقط بذلك أحد عشر ضرباً ؛ إذ باعتبار الشرط الأوّل ـ وهو عدم اجتماع الخسّتين إلّا في الضرب المستثنى ، أعني الذي يكون صغراه موجبة جزئيّة وكبراه سالبة كلّيّة ـ تسقط تسعة أضرب ، وهي الحاصلة من السالبة الجزئيّة الصغرى مع المحصورات الأربع الكبريات ، والسالبة الجزئيّة الكبرى مع الثلاث الصغريات ، وهي ما عدا السالبة الجزئيّة ، والموجبة الجزئيّة الكبرى مع السالبة الكلّيّة الصغرى ، والحاصل من السالبة الكلّيّة مع مثلها.

وباعتبار الشرط الثاني ـ وهو عدم استعمال الموجبة الجزئيّة الصغرى إلّا مع السالبة الكلّيّة الكبرى ـ ضربان ، وهما الحاصلان من الموجبة الجزئيّة الصغرى مع الموجبتين الكبريين ، فيبقى الناتج من ضروبه خمسة :

الأوّل: من موجبتين كلّيّتين ينتج: موجبة جزئيّة، مثل: كلّ ج ب وكلّ أ ج ينتج: بعض ب أ.

وبيانه إمّا بعكس الترتيب ليصير الضرب الأوّل من الشكل الأوّل، ثمّ عكس النتيجة.

أو بالخلف، وهو أن يقول: لو لم يصدق قولنا: بعض ب أ لصدق نقيضه، وهو لا شيء من ب أ، فنجعلها كبرى للصغرى ليصير الضرب الثاني من الشكل الأوّل هكذا: كلّ ج ب، ولا شيء من ب أ ينتج: لا شيء من ج أ، وهو يضادّ الكبرى.

الثاني: من موجبتين والكبرى جزئية ينتج: موجبة جزئيّة مثل: كلّ ج ب وبعض أ ج ينتج: بعض ب أ.

وبيانه كالأوّل.

الثالث: من كلّيّتين والصغرى سالبة ينتج: سالبة كلّيّة مثل: لا شيء من ج ب وكلّ أ ج ينتج: لا شيء من ب أ.

وبيانه بما تقدّم أيضاً.

الرابع: من كلّيّتين والكبرى سالبة ينتج: سالبة جزئيّة مثل: كلّ ج ب ولا شيء من أ ج، ينتج: بعض ب ليس أ.

وبيانه بعكس المقدّمتين ليصير هكذا: بعض ب ج ولا شيء من ج أ ينتج: بعض ب ليس أ، وهو الضرب الرابع من الشكل الأوّل.

أو بالخلف بأن نقول: لو لم يصدق بعض ب ليس أ لصدق نقيضه، وهو قولنا: كلّ ب أ فنجعله صغرى للكبرى هكذا: كلّ ب أ، ولا شيء من أ ج ينتج: لا شيء من ب ج، وهو نقيض الصغرى.

الخامس: من موجبة جزئيّة صغرى وسالبة كلّيّة كبرى ينتج: سالبة جزئيّة، مثل: بعض ج ب، ولا شيء من أ ج ينتج: بعض ب ليس أ.

وبيانه إمّا بعكس المقدّمتين ليصير هكذا: بعض ب ج، ولا شيء من ج أ ينتج: بعض ب ليس أ.

أو بالخلف وهو أن نقول : لو لم يصدق قولنا : بعض ب ليس أ لصدق نقيضه، وهو كلّ ب أ، فنجعله صغرى للكبرى هكذا : كلّ ب أ، ولا شيء من أ ج، ينتج : لا شيء من ب ج، وهو يناقض عكس الصغرى وعكسه يناقض الصغرى.

واعلم أنّ البيان بالخلف عامّ في بيان ضروب الأشكال الثلاثة كلّها كما عرفت، أمّا العكس والافتراض فليس كذلك؛ ولهذه الأشكال شرائط أُخرى بحسب الجِهة لا يتحقّق الإنتاج إلّا معها أعرضنا عن ذكرها لئلّا يطول.

[البحث الخامس في الاعتراضات]

قال :

البحث الخامس في الاعتراضات. وحاصلها منع أو معارضة.

فمنها : الاستفسار، وهو طلب تفسير اللفظ لإجمال أو غرابة، وتكليف بيانه. وجوابه ببيان الظهور في المراد.

ومنها : فساد الاعتبار، وهو مخالفة القياس للنصّ. وجوابه التأويل.

ومنها : فساد الوضع، وهو إثبات اعتبار الجامع في نقيض الحكم بنصّ أو قياس أو إجماع. وجوابه ببيان المنع.

ومنها : منع حكم الأصل، ولا ينقطع به المستدلّ. وجوابه إثبات الحكم.

ومنها : منع وجود العلّة في الأصل، أو كونها علّةً، وجوابهما بذكر ما يدلّ على وجودها في الأصل من عقل أو حسّ أو شرع، أو إثبات العلّيّة بأحد الطرائق السابقة.

ومنها : عدم التأثير، وهو إبداء وصف في الدليل مستغنىً عنه، وهو إمّا عدم تأثير الوصف، بأن يكون طرديّاً ويرجع إلى بيان انتفاء مناسبة الوصف، وهو سؤال المطالبة. وجوابه جوابه.

وإمّا عدم التأثير في الأصل، بأن يكون الوصف قد استغني عنه في إثبات الحكم في المقيس عليه بغيره، ويرجع إلى المعارضة في الأصل.

وردّه قوم ؛ لإمكان التعليل بأمرين .

وإمّا عدم التأثير في الحكم ، بأن يذكر في الدليل وصفاً لا تأثير له في الحكم ، وهو راجع إلى عدم التأثير في الوصف بالنسبة إلى الحكم إن كان طردياً .

وإمّا عدم التأثير في الفرع ، وهو أنّ الوصف المذكور في الدليل لا يطّرد في جميع صور النزاع ، وإن كان مناسباً ، وهو راجع إلى عدم التأثير في الحكم .

ومنها : القدح في المناسبة ، أو في إفضاء الحكم إلى المقصود .

ومنها : خفاء الوصف ، أو عدم انضباطه .

ومنها : المعارضة ، إمّا في الأصل بمعنى آخر ، وفي قبوله خلاف ، فإن صرّح المعترض بالفرق بين الأصل والفرع وجب عليه بيان نفيه عن الفرع ، وإلّا فلا ، ولا يفتقر إلى أصل الوصف الذي عارض به .

وجوابه إمّا بمنع وجود الوصف ، أو المطالبة بتأثيره ، وإمّا في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدلّ ، إمّا بنصّ ، أو إجماع ، أو غيرهما .

واختلف في قبوله ، من حيث أنّ المعترض شأنه الهدم لا الاستدلال ، ومن حيث تحقّقه بذلك ؛ إذ دليله مقاوم لدليل المستدلّ ، ولا حجر في الطريق ، وإمّا في الأصل والفرع معاً ، وهو سؤال الفرق .

وليكن هذا آخر ما نذكره في هذا الكتاب . ومن أراد التطويل في هذا الفنّ فليطلبه من كتابنا المسمّى بـ نهاية الوصول فإنّه قد بلغ الغاية وتجاوز النهاية ، والله الموفّق للصواب . [تهذيب الوصول، ص ٢٩٧ ـ ٢٩٩]

أقول : الاعتراضات وإن تكثّرت فحاصلها يرجع إلى قسمين :

أحدهما : المنع من مقدّمات الدليل الذي ذكره المستدلّ على الحكم الذي ادّعاه .

والثاني : المعارضة في الحكم بإقامة دليل يدلّ على نقيض ذلك الحكم، وهي خمسة وعشرون اعتراضاً :

الأوّل : الاستفسار ، وهو طلب شرح مدلول اللفظ المذكور في الدليل.

ولا يحسن ذلك إلّا إذا كان اللفظ مجملاً متردّداً بين محملين أو محامل على السواء، أو كان غريباً لا يعرف السامع معناه؛ إذ الاستفسار عن البيّن الواضح عناد. ولهذا قيل: ما ثبت فيه الاستبهام صحّ عنه الاستفهام، فعلى السائل بيان كونه مجملاً أو غريباً[1].

فإن قيل: ظهور الدليل شرط لصحّته، وذلك إنّما يتمّ إذا لم يكن اللفظ مجملاً ولا غريباً، فيكون نفي الإجمال والغرابة شرطاً في الدليل، فعلى المستدلّ القيام به دون المعترض.

والجواب: أنّ الإجمال لمّا كان مخالفاً للأصل كان نفيه ظاهراً، فلم يحتج المستدلّ إلى بيان نفيه، وكان بيان ذلك على المعترض، ولا يسمع منه دعوى الإجمال والغرابة في اللفظ؛ لكونه لم يفهم منه شيئاً إذا كان ظاهراً مشهوراً عند أهل اللغة والشرع؛ لانتسابه إلى العناد؛ إذ الظاهر عدم خفائه عليه. أمّا لو بيّن الغرابة بطريق، أو الإجمال بالاشتراك بسبب تردّده بين احتمالين كفاه ذلك، ولم يفتقر إلى ذكر التسوية بينهما؛ إذ الأصل عدم الرجحان، ولتعذّر بيان التسوية، وقدرة المستدلّ على بيان تحقّق الرجحان.

وإنّما قدّم هذا السؤال على غيره؛ لأنّ ما غايره متفرّع على فهم المعنى ومتأخّر عنه وهذا السؤال لفهم المعنى، فهو متقدّم عليه.

وجواب هذا السؤال في دفع الإجمال بسبب الغرابة التفسير والشرح وإن عجز عن إبطال غرابته، وفي دفع الإجمال بجهة الاشتراك مع تعدّد محامل اللفظ إن أمكن، أو بيان الظهور في مقصوده، إمّا بالنقل عن أهل اللغة أو الشرع، أو ببيان أنّه مشهور فيه، والشهرة آية الظهور، أو بقرائن معيّنة.

الثاني: فساد الاعتبار، وهو عبارة عن مخالفة القياس للنصّ.

ومعناه أنّ ما ذكرته من القياس لا يمكن اعتباره في بناء الحكم عليه؛ لمخالفة

---

١. القائل هو القاضي أبو بكر نقله عنه الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام، ج ٤، ص ٣٢٤.

النصّ، لا لفساد في وضع القياس وتركيبه.

وجوابه إمّا بالطعن في سند النصّ المذكور إن أمكن، أو منع ظهور اللفظ في المقصود، أو التأويل، كما في قول الشافعيّة في مسألة تارك التسمية ذبح من أهله في محلّه؛ فيحلّ كناسي التسمية. فيقال: هذا مخالف للنصّ، وهو قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ ﴾[1]، فيقول المستدلّ: هذا مؤوّل بذبح الكفّار بدليل جري ذكر الله على قلب المؤمن وإن لم يسمّ[2].

الثالث: فساد الوضع، وهو كون الجامع قد ثبت اعتباره بنصّ أو إجماع في نقيض الحكم، كقول الشافعي في إثبات كون تكرار المسح على الرأس سنّة مسح، فيسنّ فيه التكرار كالاستطابة. فيقول المعترض: المسح معتبر بالنصّ في كراهة التكرار في المسح للخفّين[3].

وجوابه ببيان المانع من التكرار في صورة النصّ؛ لتعرّضه للتلف. وهو نقض لوجود الوصف ـ أعني المسح هنا ـ منفكّاً عن الحكم، وهو استحباب التكرار، إلّا أنّه يثبت النقيض، فإن ذكره بأصله فهو القلب، وقد تقدّم وإن بيّن مناسبته للنقيض من غير أصل من الوجه المدّعى، وهو القدح في المناسبة؛ لاستحالة مناسبة الوصف الواحد حكمين متناقضين من جهة واحدة، ومن غير الوجه المدّعى لا يقدح؛ لإمكان اشتمال الوصف على جهتين يناسب بكلّ جهة منهما حكماً، مثل: كون المحلّ مشتهىً، فإنّه يناسب الإباحة لإراحة الخاطر والتحريم لقطع أطماع النفس[4].

الرابع: منع الحكم في الأصل، وإنّما أخّره عمّا تقدّم من الاعتراضات؛ لأنّه من قبيل[5] النظر في تفاصيل القياس، وما تقدّم نظر في القياس من الجملة والنظر في

---

١. الأنعام (٦): ١٢١.

٢. ولقول بعض الشافعيّة ومثاله راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٤، ص ٣٢١.

٣. ولهذا القول راجع نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٤، ص ٣٢٤.

٤. وللجواب راجع أيضاً المصدر، ص ٣٢٤ ـ ٣٢٥.

٥. في منية اللبيب: «من غير قبيل».

الجملة يتقدّم على النظر في التفصيل. مثاله قول الشافعي في إزالة النجاسة بالخلّ مانع لا يرفع الحدث فلا يزيل حكم النجاسة كالدهن. فيقول الحنفي معترضاً: أمنع الحكم في الأصل، فإنّ الدهن عندي مزيل لحكم النجاسة[1].

وقد اختلف الفقهاء في انقطاع المستدلّ، إذا توجّه منع حكم الأصل عليه.

فقال قوم:

يكون منقطعاً؛ لأنّه أنشأ الكلام للدلالة على حكم الفرع لا على حكم الأصل، فإذا منع المعترض حكم الأصل، فإن لم يشرع المستدلّ في إقامة الدليل على تحقّق الحكم في الأصل لم يتمّ مطلوبه وهو انقطاع، وإن شرع في ذلك فقد ترك ما هو بصدده، وعدل عمّا أنشأه من الدليل إلى غيره، وهو انقطاع أيضاً[2].

وقال آخرون:

لا يكون منقطعاً؛ لأنّه إنّما أنشأ الدليل على حكم الفرع، ولا يتمّ مقصوده إلّا بالدلالة على حكم الأصل، فكلّ ما يتوقّف دليله على وجود علّة الأصل في الأصل، وعلى وجودها في الفرع، وعلى علّيّة الوصف، كذا يتوقّف على إثبات حكم الأصل؛ لأنّه أحد أركان القياس، وكما لا يمنع أحد من تقرير القياس عند منع وجود علّة الأصل ومنع كونها علّة فيه، ومنع وجودها في الفرع بإثبات مطلوبه؛ للاستدلال على من منع ذلك، فكذا يجب أن لا يمنع هنا من الاستدلال على الحكم؛ لتساوي الجميع في افتقار القياس إليه[3].

وجوابه بأن يبيّن تحقّق الحكم في الأصل بنصّ أو غيره.

---

١. راجع الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٣٢٨؛ ونهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٤، ص ٣٢٥.

٢. نقله عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٣٢٨؛ نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٤، ص ٣٢٥.

٣. حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٣٢٨؛ نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٤، ص ٣٢٦.

الخامس: منع وجود العلّة في الأصل، وإنّما أخّره عن منع حكم الأصل؛ لما عرفت من أنّ علّة حكم الأصل متفرّعة على ثبوت حكم الأصل كما تقدّم، كقول الشافعي في جلد الكلب: حيوان يغسل الإناء من ولوغه سبعاً فلا يطهر بالدباغ كالخنزير، فيقول المعترض: أمنع وجوب الغسل سبعاً في ولوغ الخنزير.

وجوابه بذكر ما يدلّ على وجود ذلك الوصف المدّعى كونه علّة في الأصل من عقل أو حسّ أو شرع على حسب حال ذلك الوصف في كلّ مسألة[1].

السادس: منع عليّة الوصف المدّعى كونه علّةً، ويسمّى سؤال المطالبة، وهو أعظم الأسئلة الواردة على القياس؛ لعموم وروده على كلّ وصف يدّعى كونه علّةً للحكم، وإنّما أخّره عمّا قبله من الأسئلة؛ لأنّ عليّة الوصف صفة للوصف فتحقّقها يتوقّف على تحقّقه، ضرورة كون وجود الصفة فرع على وجود الموصوف.

وقد اختلف في قبوله، والحقّ ذلك؛ لأنّ إثبات الحكم في الفرع ممّا لا يمكن استناده إلى مجرّد حكم الأصل من غير جامع بينهما، والجامع يجب كونه في الأصل بمعنى الباعث لا بمعنى الأمارة على ما سبق، والوصف الطردي لا يصلح أن يكون باعثاً، فيمتنع التمسّك به في القياس، فلو لم يقبل هذا السؤال أفضى إلى التمسّك بالأوصاف الطرديّة المحضة. ولا يكاد يخفى فساده.

فإن قيل: لا معنى للقياس إلّا ردّ الفرع إلى الأصل لجامع بينهما، وقد أتى المستدلّ بذلك، وخرج عن وظيفته، فعلى المعترض القدح فيه.

فالجواب: المنع من تحقّق القياس إذا كان الجامع فيه ممّا لا يغلب على الظنّ كونه علّةً للحكم فيه.

وجواب هذا السؤال ببيان ما يدلّ على عليّة الوصف من نصّ أو مناسبة أو غيرهما ممّا سبق من طرق العلّة.

---

١. راجع الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٣٣٢؛ نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٤، ص ٣٣٣.

السابع: عدم التأثير، وهو عبارة عن إبداء وصف في الدليل مستغنى عنه في إثبات الحكم أو نفيه، وقد قسّمه الجدليّون إلى أربعة أقسام:

الأوّل: عدم التأثير في الوصف، وهو أن يكون الوصف المأخوذ في الدليل طرديّاً لا مناسبة فيه ولا شبه، كما يقال في صلاة الصبح: صلاة لا يجوز قصرها، فلا تقدّم في الأذان على الوقت.

وحاصل هذا السؤال يرجع إلى إثبات انتفاء مناسبة الوصف للحكم المانع من كونه علّةً له، وهو سؤال المطالبة.

وجوابه جواب سؤال المطالبة وقد تقدّم.

الثاني: عدم التأثير في الأصل، وهو أن يكون الوصف قد استغني عنه في إثبات الحكم في الأصل المقيس عليه بغيره، وذلك كما يقال في بيع الغائب: مبيع غير مرئي، فلا يصحّ بيعه، كالطير في الهواء، والسمك في الماء؛ فإنّ ما وجد في الأصل من العجز عن تسليم المبيع مستقلّ في إثبات الحكم، وهو عدم صحّة البيع.

واختلفوا فيه، فردّه الأُستاذ أبو إسحاق الاسفراييني؛ لأنّ حاصله يرجع إلى إثبات علّة أُخرى للحكم في الأصل، وتعليل الحكم الواحد بعلّتين غير ممتنع عنده[1].

وقَبِلَه آخرون؛ محتجّين بأنّه متى ظهر في الأصل ما يصلح للتعليل وراء ما ذكره المستدلّ احتمل تعليل الحكم بهما معاً[2]، وبكلّ واحدٍ منهما، وبواحد منهما إمّا معيّن أو مبهم على وجه لو تعيّن أحدهما امتنع التعليل بالآخر. فعلى الأوّل يمتنع الإلحاق إذا لم يكن الفرع مشتملاً عليهما معاً. والثاني ممتنع أيضاً؛ لاستحالة تعليل الواحد

---

١. نقله عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٣٢٥؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٤، ص ٢٠٤.

٢. نقله عنهم بالإجمال الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٣٢٥؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٤، ص ٢٠٤.

بعلّتين تامّتين. والثالث: يلزم منه ترجيح من غير مرجّح، وهو مُحال، فكذا ملزومه. والرابع لا يتحقّق معه الإلحاق على تقدير تحقّق أحد الوصفين في الفرع دون الآخر؛ لجواز كون ذلك الآخر هو العلّة. وحقيقة هذا الاعتراض المعارضة في الأصل.

وجوابه إمّا بالمنع من وجود الوصف المعارض به في الأصل، أو المطالبة بتأثيره إذا كان طريق إثبات العلّة من جانب المستدلّ المناسبة، أو الشبهة، دون السبر والتقسيم، أو بكونه ملغى في جنس الأحكام، كالطول والقصر ونحوهما، أو بكونه ملغى في جنس الحكم المعلّل وإن كان مناسباً، كالذكورة في باب العتق، أو بيان كونه مستقلّاً في إثبات الحكم في صورة القياس دون الوصف المعارض به لظاهر أو إجماع مثل: «لا تبيعوا الطعام بالطعام»[1] في معارضة المطعوم بالكيل؛ فإنّ الطعم علّة مستقلّة بظاهر الخبر المذكور؛ إذ تعليق الحكم على الوصف مشعر بعلّيّته، أو ببيان رجحان ما ذكره من الوصف على ما عارض به المعترض بوجه من وجوه الترجيحات السابقة.

الثالث: عدم التأثير في الحكم، وهو أن يذكر في الدليل وصفاً لا تأثير له في الحكم المعلّل، كما يقال في مسألة المرتدّين: إذا أتلفوا مالنا في دار الحرب طائفة مشركة فلا يجب عليهم الضمان بتلف أموالنا في دار الحرب، كأهل الحرب؛ فإنّ الإتلاف في دار الحرب لا تأثير له في نفي الضمان؛ ضرورة استواء الحكم عندهم بين الإتلاف في دار الحرب ودار الإسلام.

وحاصل هذا يرجع إلى عدم التأثير في الوصف؛ لأنّ الإتلاف في دار الحرب وصف وإن أُدرج في الحكم.

الرابع: عدم التأثير في الفرع، وهو عبارة عن كون الوصف المدّعى علّةً للحكم

---

١. لم نعثر على الرواية في الجوامع الحديثيّة بهذه العبارة. نعم، ورد في مسند أحمد، ج ٧، ص ٥٤٩، ح ٢٦٧٠٦ هكذا: «الطعام بالطعام مثلاً بمثل»، وفي سنن الترمذي، ج ٢، ص ٢٥٧، باب في النهي عن بيع الطعام إلّا مثلاً بمثل.

لا يطّرد في جميع صور النزاع وإن كان مناسباً، كما يقال في المرأة: زوّجتْ نفسها بغير كفؤ، فلا يصحّ نكاحها، كما لو زوّجت بغير كفؤ؛ لأنّ تزويجها نفسها من غير كفؤ وإن كان مناسباً للحكم ـ وهو بطلان النكاح ـ إلّا أنّه لا يطّرد في جميع صور النزاع؛ إذ النزاع واقع فيما إذا زوّجت نفسها من الكفؤ وغير الكفؤ.

وحاصل هذا يرجع إلى عدم التأثير في الحكم؛ لأنّ تزويجها نفسها مستقلّ بعدم الصحّة؛ لقوله ﷺ: «لا نكاح إلّا بوليّ»[1]، وليس راجعاً إلى عدم التأثير في الأصل؛ لأنّ التزويج من غير كفؤ مؤثّر في الأصل.

الثامن: القدح في مناسبة الوصف المعلّل به الحكم، وذلك بما يلزم من ترتّب الحكم على وفقه تحصيلاً للمصلحة المطلوبة وجود مفسدة مساوية لتلك المصلحة أو راجحة عليها.

وجوابه ببيان رجحان تلك المصلحة على المفسدة بطريق تفصيلي يختلف باختلاف المسائل، وله إثبات الرجحان بطريق إجمالي يطّرد في جميع المسائل، وذلك بأن يقول: لو لم ترجّح المصلحة على المفسدة المعارضة لها مع البحث التامّ وعدم الاطّلاع على ما يمكن إضافة الحكم إليه في محلّ التعليل سوى ما ذكرته لزم ثبوت الحكم تعبّداً، وهو خلاف الأصل.

التاسع: القدح في إفضاء الحكم إلى المقصود، وهو ما علّل به، كما لو علّل حرمة المصاهرة على التأبيد في حقّ المحارم بالحاجة إلى رفع الحجاب بين الرجال والنساء المفضي إلى الفجور، فإذا كان التحريم مؤبّداً انسدّ باب الطمع إليهم بها، والنظر إليها بشهوة المفضية إلى الفجور.

فيقول المعترض: هذا الحكم غير صالح للإفضاء إلى هذا المقصود، من حيث إن سدّ باب النكاح أدعى إلى محذور الوقوع في الفجور؛ لكون النفس مائلة إلى

---

١. مسند أحمد، ج ٥، ص ٥٣٦، ح ١٩٠٢٤، و ص ٥٦٧، ح ١٩٢١١؛ سنن ابن ماجة، ج ١، ص ٦٠٥، ح ١٨٨٠؛ سنن أبي داود، ج ٢، ص ٢٢٩، ح ٢٠٨٥؛ الجامع الصحيح، ج ٣، ص ٤٠٧، ح ١١٠١؛ المستدرك على الصحيحين، ج ٢، ص ٥٢٠ ـ ٥٢٥، ح ٢٧٥٨ و ٢٧٦٠ ـ ٢٧٦٣ و ٢٧٦٥ ـ ٢٧٦٦ و ٢٧٦٨ ـ ٢٧٧١.

ما مُنعت منه غالباً.

وجوابه: بأنّ الحرمة المؤبّدة بها تمنع من النظر إلى المرأة بشهوة عادة، والامتناع العادي على مرور الأوقات وتطاول الأزمنة يصير إلى الامتناع الطبيعي كالأُمّهات وبه يتحقّق انسداد باب الفجور.

العاشر: كون الوصف المعلّل به باطناً خفيّاً، كما لو علّل بالرضى والقصد، فإنّه قد يقال: الرضى والقصد من الأوصاف الباطنيّة الخفيّة التي لا يطّلع عليها بأنفسها، فلا تكون علّةً للحكم الشرعي، ولا معرِّفةً له، فإنّ الخفيّ في نفسه لا يكون معرّفاً لغيره.

وجوابه ببيان انضباط الرضى بما يدلّ عليه من العبارات والصيغ الظاهرة، وضبط القصد بما ينبئ عنه من الأفعال المشاهدة.

الحادي عشر: كون الوصف المعلّل به مضطرباً غير منضبط، كالتعليل بالحرج والمشقّة والزجر والردع ونحو ذلك، فإنّه قد يقال: إنّ مثل هذه الأوصاف ممّا يضطرب، ويختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والأحوال. وما هذا شأنه فدأب الشارع فيه ردّ الناس إلى المظانّ الظاهرة الجليّة؛ دفعاً للعسر عن الناس في البحث عنها؛ لقوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾[1]، ومنعاً للاضطراب في الأحكام عند اختلاف الصور بسبب اختلاف هذه الأُمور بالزيادة والنقصان والشدّة والضعف.

وجوابه إمّا ببيان كون ما علّل به مضبوطاً بنفسه أو بضابطه، كضبط الحرج والمشقّة بالسفر ونحوه.

الثاني عشر: المعارضة في الأصل بمعنى آخر غير ما علّل به المستدلّ، سواء كان مستقلّاً بالتعليل ـ كمعارضة من علّل تحريم ربا الفضل في البرّ بالطعم بالكيل أو بالقوت ـ أو غير مستقلّ بالتعليل على وجهٍ يكون داخلاً في التعليل وجزءاً من العلّة، وذلك كمعارضة مَنْ علّلَ وجوب القصاص في القتل بالمثقّل بالقتل العمد

---

١. البقرة (٢): ١٨٥.

العدوان بالجارح في الأصل، أعني القتل بالمحدّد ونحوه.

وقد اختلف الجدليّون في قبوله، فمنهم من ردّه؛ بناءً منه على أنّه لا يمتنع تعليل الحكم الواحد بعلّتين[١]، كما سبق البحث فيه؛ ولهذا فإنّا لو قدّرنا انفراد ما ذكره المستدلّ مجرّداً عن المعارض صحّ كونه علّةً إجماعاً، وإنّما صحّ التعليل به لكونه صالحاً لذلك في نفسه، لا لعدم المعارض؛ لأنّ العدم لا يجوز كونه علّةً، ولا جزءاً منها؛ لما تقدّم. وإذا صحّ التعليل به مع عدم المعارض صحّ التعليل به مع وجوده، ولأنّه لا معنى للعلّة إلّا ما ثبت الحكم عقيبها مع المناسبة، وهو موجود في كلّ واحد من الوصفين، فكان كلّ واحدٍ منهما علّةً.

ومنهم من قَبِلَه وأوجب على المستدلّ القيام بالجواب عنه، وهو اختيار جماعة من المتأخّرين؛ لأنّه لمّا وجد في الأصل وصفان ـ أعني الوصف الذي ذكره المستدلّ والوصف الذي ذكره المعترض ـ فإمّا أن يكون كلّ واحد منهما علّةً مستقلّةً للحكم أو لا. والأوّل باطل؛ لما تقدّم من امتناع تعليل الحكم الواحد بعلّتين مستقلّتين.

والثاني: إمّا أن يكون العلّة في الوصف الذي ذكره المستدلّ وحده، أو الذي ذكره المعترض وحده، أو هما جميعاً، بحيث يكون كلّ منهما جزءاً من العلّة. والأوّلان باطلان؛ لأنّه ترجيح من غير مرجّح، فتعيّن الثالث، وحينئذٍ نمنع تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع إذا لم يجتمع فيه الوصفان، وبتقدير تساوي الاحتمالات الثلاثة نمنع التعدّي على تقديرين منهما، وهما كون العلّة المجموع منهما، وكونهما الوصف الذي ذكره المعترض، وإمكان التعدية على تقدير واحد، وهو كون العلّة وصف المستدلّ، فيكون عدم التعدية أرجح؛ لأنّ وقوع احتمال من احتمالين أغلب من وقوع احتمال واحد بعينه[٢].

---

١. حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٣٤١؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٤، ص ٣٣٩.

٢. نقله عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٣٤١ ـ ٣٤٢؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٤، ص ٣٣٩ ـ ٣٤٠.

والحقّ أنّ استناد الحكم إلى أحد الوصفين المناسب له من غير ترجيح يكون تحكّماً، كما لو أعطى فقيهاً فقيراً درهماً.

وهل على المعترض بيان انتفاء الوصف الذي أبداه لمعارضة المستدلّ عن الفرع أو لا؟

قال قوم:

نعم؛ لأنّ مقصوده الفرق بين الأصل والفرع، وذلك لا يتمّ إلّا بالنفي؛ إذ على تقدير تحقّق ذلك الوصف في الفرع يكون الفرع ملحقاً بالأصل على التقادير الثلاثة، وهو مطلوب المستدلّ، فلا يتمّ حينئذٍ غرض المعترض[١].

وقال آخرون:

لا يجب عليه ذلك؛ لأنّه إن كان موجوداً في الفرع افتقر المستدلّ إلى بيان وجوده فيه؛ ليصحّ الإلحاق، وإلّا لم يصحّ[٢].

وفصّل آخرون فقالوا:

إن صرّح المعترض بقصد الفرق بين الأصل والفرع وجب عليه بيان انتفاء الوصف الذي أبداه عن الفرع، وإن لم يصرّح بقصد ذلك لم يجب بأن يقول: هذا الوصف قد ثبت أنّه لا بدّ من إدراجه في التعليل بما ذكرت من الدليل، فإن كان غير متحقّق في الفرع ثبت الفرق، وإن كان متحقّقاً فيه فالحكم يكون ثابتاً في الفرع بمجموع الوصفين، فتثبت أنّ المستدلّ لم يذكر في الابتداء العلّة بتمامها بل بعضها، وأيّ الأمرين قُدّر فالإشكال لازم[٣].

وهل يفتقر المعترض إلى أصل الوصف الذي عارض به المستدلّ يشهد له بالاعتبار؟

---

١ و ٢. حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٣٤٢؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٤، ص ٣٤٠ـ٣٤١.

٣. حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٣٤٢؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٤، ص ٣٤٠ـ٣٤١.

قال قوم: لا[1]، وهو المختار؛ لأنّ حاصل هذه المعارضة إمّا نفي الحكم؛ لعدم العلّة، كنفي وجوب القصاص في المثقّل؛ لعدم العلّة، وهي مجموع القتل العمد العدوان بالجارح، أو صدّ المستدلّ عن التعليل بالوصف الذي ذكره، وعلى كلا التقديرين لا نحتاج إلى أصل آخر. وأيضاً فأصل المستدلّ هو أصل المعترض، فإنّه كما يشهد بوصف المستدلّ بالاعتبار كذا يشهد لوصف المعترض بالاعتبار.

وجوابه إمّا بمنع الوصف الذي ادّعاه المعترض في الأصل أو بعدم صلاحيّته للعلّيّة لخفائه وعدم انضباطه، أو المطالبة بتأثيره إن كان مثبتاً بالمناسبة أو الشبه لا بالسبر والتقسيم.

الثالث عشر: المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدلّ، إمّا بنصّ أو إجماع ظاهر، أو بوجود مانع الحكم، أو بفوات شرطه. ولا بدّ من بيان تحقّقه وكونه مانعاً أو شرطاً على مثل طريق إثبات المستدلّ كون الوصف الذي علّل به علّةً، وقد اختلف فيه، فردّه قوم، وقبله آخرون.

أمّا الأوّلون فقالوا: إنّ المعارضة استدلال وبناء، وحقّ المعترض أن يكون هادماً لا بانياً[2].

وأمّا الآخرون فقالوا:

إنّه لمّا كان استدلاله وبناؤه ملزوماً لهدم ما بناه المستدلّ لمقاومة دليله لدليله كان مقبولاً؛ إذ لا حجر على المعترض في سلوكه طرق الهدم، خصوصاً إذا لم يكن له هادم سواه، فإنّه حينئذٍ لو لم يقبل لزم إبطال مقصود المناظرة واختلّت فائدة البحث والاجتهاد[3].

---

١. راجع الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٣٤٢.

٢. نقله عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٣٤٨؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٤، ص ٣٤٩ـ ٣٥٠.

٣. نقله عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٣٤٨؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٤، ص ٣٤٩ـ ٣٥٠.

. وجوابه أن يقدح فيه المستدلّ بكلّ ما للمعترض أن يقدح فيه لو كان المستدلّ متمسّكاً به، وإن عجز عن جميع ذلك فقد اختلفوا في جواز دفعه بالترجيح لدليله، فمنهم من منعه؛ لأنّ ما ذكره المعترض وإن كان مرجوحاً، إلّا أنّه لا يخرج عن كونه اعتراضاً[1].

والأصحّ جوازه؛ لأنّه مهما ترجّح ما ذكره المستدلّ على دليل المعترض بوجه من وجوه التراجيح تعيّن العمل به، وإلغاء دليل المعترض، وهو مقصوده.

الرابع عشر: عن الفرق، وهو عبارة عن المعارضة في الأصل والفرع معاً حتّى لو اقتصر على أحدهما لم يكن فرقاً. وهو قول بعض الفقهاء[2].

واختلفوا في قبوله، فمنعه قوم؛ لما فيه من الجمع بين أسئلة مختلفة، وهي المعارضة في الأصل، والمعارضة في الفرع، ومنهم من قَبِلَه وجعله عبارة عن سؤالين، وهو مذهب ابن سريج، وآخرون جعلوه سؤالاً واحداً وهو عبارة عن بيان معنى موجود في الأصل له مدخل في التعليل ولا وجود له في الفرع، كقولهم في أمان العبد: أمان صدر من أهله في محلّه، فكان صحيحاً، فيقول المعترض: أمنع وجود الأصل في الفرع، أعني غير المأذون، فهو راجع إلى انتفاء علّة الأصل في الفرع؛ لاتّحاد المقصود منه[3]، وهو الفرق وإن اختلفت صيغته، وقد تقدّم البحث في ذلك.

وجوابه جواب المعارضة في الأصل، والمعارضة في الفرع، وقد عرفته، وباقي الاعتراضات وأجوبتها تقدّمت.

---

١. حكاه عنه الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٣٤٨؛ والعلّامة في نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٤، ص ٣٥٠.

٢. حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٣٤٩؛ وراجع أيضاً نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٤، ص ٣٥٣ـ٣٥٦.

٣. حكاه عنهم الآمدي في الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، ص ٣٤٩؛ وراجع أيضاً نهاية الوصول إلى علم الأُصول، ج ٤، ص ٣٥٣ـ٣٥٦.

وحيث انتهى كلامهما بانتهاء كلام المصنّف فلنقطع الكلام حامدين لله تعالى ومصلّين، والحمد لله ربّ العالمين.



تمّت هذه النسخة الشريفة بيد الفقير الداعي إلى الله الغنيّ فضل الله، الشهير براجو، الملقّب بشيخ الإسلام النعمةاللهي، وقت الظهر في يوم الثلاثاء، رابع عشر من شهر المعظّم جمادى الأُخرى سنة ٩٧١ بتوفيق الله تعالى، وإعانة رسوله وآله عليهم السلام.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی





Academy of Islamic Sciences and Culture

المركز العالي للعلوم والثقافة الاسلامية

معاونة الابحاث لمكتب الاعلام الاسلامي

في الحوزة العلمية، قم المقدسة

www.isca.ac.ir